



انتشارات دانشگاه تهران

۱۹۴۶

چاپ سوم

کتاب الْقِسَائَاتُ

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي الدُّنَا مَادِ الْحَسَنِ
«مَيْرُكَامَان»

ماهیتم

دکتر مهدی محقق

دکتر سید علی موسوی طباطبائی، پروفیسور ایراتو، دکتر ابراهیم دیباچ

دکتر سید علی موسوی بھبھانی، پروفورایزرتو، دکترا براہیم دیبا۔



شماره مسلسل ۸۵۸۸

شماره انتشار ۱۹۴۶

انتشارات دانشگاه تهران

سرشناسه	میرداماد، محمدباقر بن محمد، ۱۰۴۱ ق.
عنوان و نام پدیدآور	... القیسات / محمد بن محمد یدعی باقرالدماذ الحسینی "میرداماد": باهتمام مهدی محقق... [و دیگران]
وضعیت ویراست	[ویراست ؟]
مشخصات نشر	تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
مشخصات ظاهری	شماره گذاری گوناگون: نمونه.
فروست	انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۹۳۶. گنجینه آثار میرداماد، ۱.
شابک	978-964-03-3589-5
وضعیت فهرست‌نویسی	فیپا
یادداشت	چاپ قبلی: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
یادداشت	ص.ع. و مقدمه به انگلیسی: Mir Damad Kitab Al - Qabasat
یادداشت	چاپ ؟: مرداد ۱۳۶۷.
یادداشت	چاپ سوم.
یادداشت	عنوان دیگر: قیسات حق الیقین فی حدوث العالم.
عنوان دیگر	قیسات حق الیقین فی حدوث العالم.
موضوع	مابعدالطبیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده	محقق، مهدی، ۱۳۰۸-
شناسه افزوده	دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات
رده‌بندی کنگره	B ۱۳۹۵
رده‌بندی دیویی	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	۷۴-۶۲۶۸ م

این کتاب مشمول قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان است. تکثیر کتاب به هر روش اعم از فتوکپی، ریسوگرافی، تهیه فایل‌های pdf، لوح فشرده، بازنویسی در وبلاگ‌ها، سایت‌ها، مجله‌ها و کتاب، بدون اجازه کتبی ناشر مجاز نیست و موجب پیگرد قانونی می‌شود.

ISBN:978-964-03-3589-5



9 789640 335895

عنوان: القیسات

به اهتمام: دکتر مهدی محقق

نوبت چاپ: سوم

تاریخ انتشار: ۱۳۹۵

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

«مسئولیت صحت مطالب کتاب با مصحح است»

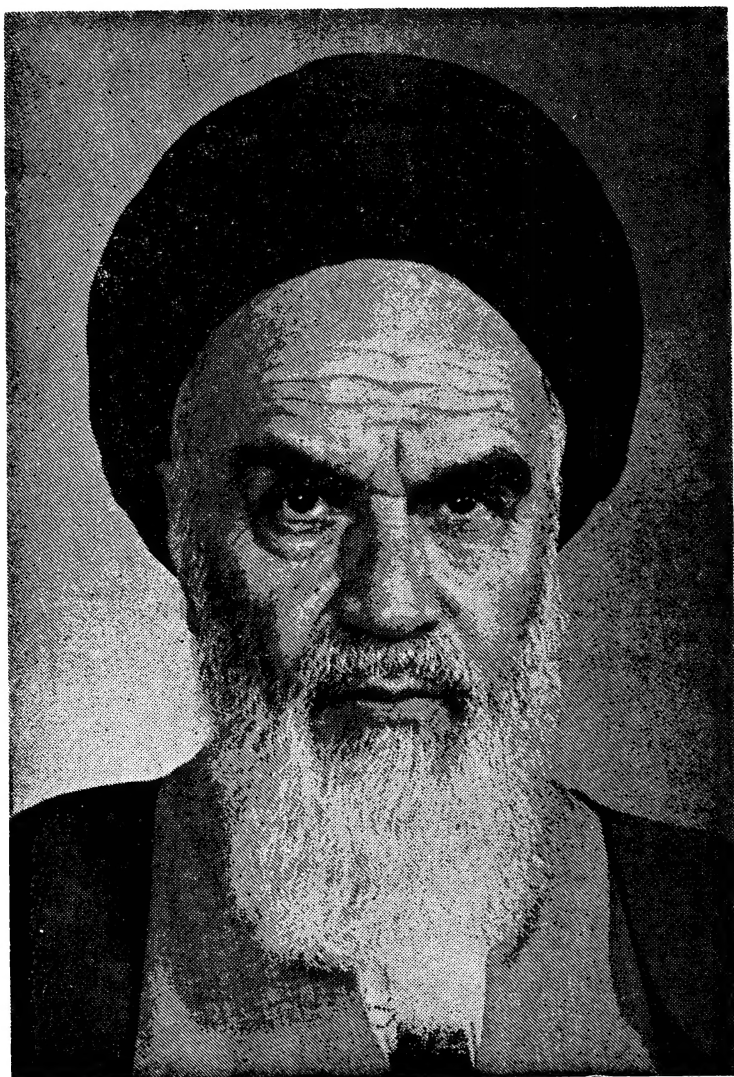
«کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است»

بها: ۲۰۰۰۰۰ ریال

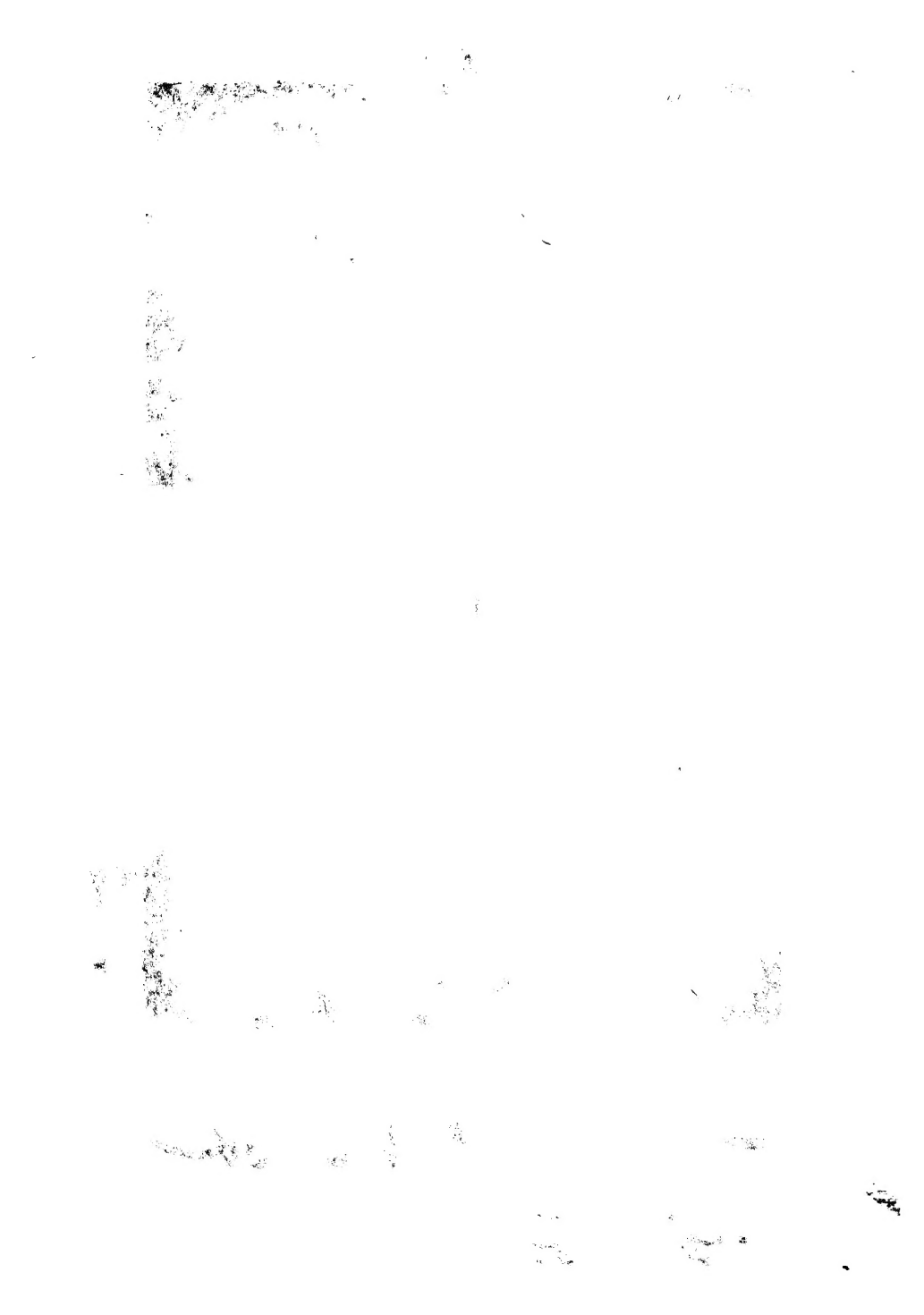
خیابان کارگر شمالی - خیابان شهید فرش مقدم - مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

پست الکترونیک: press@ut.ac.ir - تارنما: http://press.ut.ac.ir

بخش و فروش: تلفکس ۸۸۳۳۸۷۱۲



دانشگاه خوب، یک ملت اسعاد مند می‌شد
• امام نیستی مدرس تراز شریف •



فهرست مطالب

الف : مقدمه ها و شرح حال ها

- | | |
|---------------------------|--|
| د - | نمونه خطّ میرداماد |
| هـ - ز | پیشگفتار چاپ دوم ، مهدی محقق |
| یک - دو | پیشگفتار چاپ اوّل ، مهدی محقق |
| سه - بیست | مقدمه قبسات ، مهدی محقق |
| بیست و یک - بیست و چهار | روش تصحیح متن کتاب ، مهدی محقق |
| بیست و پنج - بیست و هفت | شرح حال میرداماد ، اسکندر بیگ منشی در تاریخ عالم آرای عباسی |
| بیست و هشت - سی | شرح حال میرداماد ، تقی الدین حسینی کاشانی در تذکره خلاصه الأشعار |
| سی و یک - پنجاه و سه | شرح حال میرداماد ، لاهیجی اشکوری در محبوب-القلوب |
| پنجاه و چهار - پنجاه و شش | شرح حال میرداماد ، سیدعلی خان مدنی در سلافة-العصر |
| پنجاه و هفت - شصت و سه | شرح حال میرداماد ، محمدعلی مدرّس تبریزی در ریحانة الأدب |
| شصت و چهار - هفتاد و نه | مقدمه تحلیلی قبسات ، سید علی موسوی بهمانی |
| هشتاد و یک - صد و شش | میردامادیا معلّم ثالث «مکتب الهی اصفهان» هانری کربن ، ترجمه عیسی سپهبندی |

صد و شش - صد و بیست فلسفهٔ میرداماد، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمهٔ بهاء الدین خرمشاهی

صد و بیست و یک - صد و چهل و سه حدوث دهری میرداماد، فضل الرحمن، ترجمهٔ کامران فانی

صد و چهل و چهار - صد و پنجاه و شش تاثیر ابن سینا بر میرداماد، مهدی محقق
صد و پنجاه و هفت - صد و شصت سه یادداشت بر کتاب القبسات، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

ب : متن کتاب

- ۱-۲ مقدمهٔ کتاب
- ۳-۳۶ القبس الاول فيه ذكر انواع الحدوث وتقاسيم الوجود بحسبها، وتأسيس اساس الحكومة، وتحديد حريم النزاع .
- ۳۷-۸۰ القبس الثاني فيه تثليث انواع السبق الذاتي و تقويم البرهان من سبيل التقدم بالذات .
- ۸۱-۱۲۰ القبس الثالث فيه ثنية البعدية الانفكاكية و تقويم البرهان من سبيل القبلية السمرمية .
- ۱۲۱-۱۴۲ القبس الرابع فيه استشهاد من كتاب الله الكريم الحكيم، ومن سنة رسوله الشريفه الكريمه، و احاديث الاوصياء السابقين القديسين، صلوات الله و تسليماته على ارواحهم و اجسادهم اجمعين .
- ۱۴۳-۱۸۲ القبس الخامس في نحو وجود الطبايع المرسلة، وسبيل البرهان من نحو وجود الطبيعة .
- ۱۸۳-۲۳۸ القبس السادس في اتصال الزمان والحركة، و تقويم سياق البرهان بحسب اتصال كمية الزمان على النظم الطبيعي من سبيلين، ثم اثبات تناهي

المتّصل الممتدّ في المقدارية ، و إبطال اللّاهية العددية في الحوادث الزّمانية المتعاقبة .

القبس السّابع في تعقّب احتجاجات اقتضائية ، و مراوغات جدليّة ، وانتقاد قياسات و شكوك مغالطية و مشاغبيّة على الطرفين من الفريقين . ٢٣٩ - ٢٧٨

القبس الثّامن في تحقيق قدرة الله سبحانه و ارادته جلّ سلطانه ، بعد توفية ما قد بقي في ذمّة العقل ، من حقّ القول في حلّ قطعة من عويصات الشّبه و معضلات الشكوك و مزعجات الأوهام . ٢٧٩ - ٣٤٤

القبس التّاسع في اثبات الجواهر العقلية و مراتب ترتيب نظام الوجود في سلسلتيه البدويّة والعوديّة . ٣٤٥ - ٤٠٦

القبس العاشر فيه حقّ القول الفصل في سرّ القضاء و القدر ، و كيفيّة دخول الشّرّ في القضاء الالهي ، و مرّ الحقّ في الدعاء و الاجابة و عود الامر اليه سبحانه في المبدء و المنتهى . ٤٠٧ - ٤٨٤

ج : فهرستها

فهرست نامهای اشخاص ٤٨٥ - ٤٨٧

فهرست نامهای گروهها و فرقهها ٤٨٨ - ٤٩٢

فهرست نامهای کتابها ٤٩٣ - ٤٩٥

د : مقدّمه انگلیسی قبسات

فلسفهٔ میرداماد : توشیهیکو ایزوتسو

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى جَسَدِكَ

سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ الْمُصْطَفَى

وَعَلَى آلِهِ الطَّاهِرِينَ

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد ما قد قرأ على الصغيفة

بعد ما قد قرأ على الصغيفة

الكبرى السجادية وهي زبور

آل محمد عليهم السلم قراءة ضبط

وأتقان ودراية واستفان

وانهاها استفادة واستكفا

واستنباط واستكفا أسبل الله

افاضاته عليه واسبع كراماته لديه

وبلغة قصود المعارج في ثابته

وقضيا المدارج في تكميل قوته

اجزت واجت له ان

نموه خط ميرداماد

بسم الله الرحمن الرحيم
بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى جَسَدِكَ
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ الْمُصْطَفَى
وَعَلَى آلِهِ الطَّاهِرِينَ
بسم الله الرحمن الرحيم
بعد ما قد قرأ على الصغيفة
الكبرى السجادية وهي زبور
آل محمد عليهم السلم قراءة ضبط
وأتقان ودراية واستفان
وانهاها استفادة واستكفا
واستنباط واستكفا أسبل الله
افاضاته عليه واسبع كراماته لديه
وبلغة قصود المعارج في ثابته
وقضيا المدارج في تكميل قوته
اجزت واجت له ان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار چاپ دوم

در سال ۱۳۵۶ هجری شمسی که چاپ نخستین این کتاب در دسترس دوستداران فلسفه و حکمت الهی قرار گرفت چنان با استقبال فراوان روبرو شد که نُسَخ آن در مدّت کوتاهی نایاب گردید چه آنکه چاپ سنگی سابق فاقد مقدمه و فهرست‌های لازم بود و خوانندگان نمی‌توانستند موارد و مباحث مورد نیاز خود را به آسانی پیدا کنند و نیز غلط‌های فراوان متن موجب گمراهی و سرگردانی آنان می‌گردید .

علّت تأخیر در تجدید چاپ کتاب این بود که می‌خواست متن کتاب را همراه با منتخباتی از شروح و حواشی قبسات از جمله شرح سیّداحمد علوی عاملی و شرح محمد بن علی رضا بن آقا جانی بیاورد و همچنین نسخه بدل‌های کتاب را نیز به آن بیفزاید ولی بقول معروف «عوائق زمان و مصادمات دهر خوان» از یکسوی و یک‌تنه بودن در این میدان وسیع که «إِذَا عَظُمَ الْمَطْلُوبُ قَلَّ الْمُسَاعِدُ» از سوی دیگر انجام این امر را به تعویق انداخت و کم‌بایی کاغذ و کاستی امکانات مادی موسسه نیز «ضِغْثٌ عَلَى إِبَالَةٍ» گردید از این روی نشر شروح و حواشی و نسخه بدل‌های این کتاب شریف را به فرصتی دیگر موکول کرد .

درخواست گروه فلسفه دانشکده ادبیّات دانشگاه تهران و توصیه نشر آن به سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه موجب شد که این گنجینه نفیس حکمت که یادگاری از دوران حیات طیبّه علم و دانش در این سرزمین است بصورتی که ملاحظه می‌گردد در دسترس دانش‌پژوهان قرار گیرد و نیز خود نمونه‌ای باشد که پس

از این آثار این دانشمند بزرگ که از مفاخر سرزمین ایران و عالم تشیع بشمار می‌آید بر این نسبت و روش به دنیای علم عرضه گردیده به آن صورتی که اخیراً برخی از آثار برجسته او را ناشران سودجوی از روی چاپهای سنگی دوران شاهان قجری بصورتی مبتذل و ناقص که حتی مهمترین عنصر یک کتاب که فهرست مطالب باشد در آن وجود ندارد چاپ کرده‌اند.

در چاپ حاضر مطالب زیر بر چاپ گذشته افزوده شده است :

۱- مقاله پرفسور هانری کربن تحت عنوان «میرداماد یا معلّم ثالث، مکتب الهی اصفهانی» که بوسیله مرحوم دکتر عیسی سپهری به زبان فارسی ترجمه شده و برای نخستین بار در مجله مردم‌شناسی از انتشارات اداره کل هنرهای زیبای کشور، شماره دوم سال اول آذر ماه ۱۳۳۵ جری ششمین چاپ شده است.

۲- مقاله پرفسور توشیهیکو ایزوتسو تحت عنوان «فلسفه میرداماد» که اصل آن زبان انگلیسی در آغاز کتاب در هر دو چاپ آمده و ترجمه فارسی آن که بوسیله آقای بهاءالدین خرمشاهی صورت گرفته برای نخستین بار در مجموعه «شیعه در حدیث دیگران» در سال ۱۳۶۲ ه. ش. بوسیله دفتر دائرةالمعارف تشیع وابسته به بنیاد اسلامی طاهر چاپ شده است.

۳- مقاله پرفسور فضل الرحمن تحت عنوان «حدوث دهری میرداماد» که اصل آن زبان انگلیسی در مجله مطالعات خاور نزدیک شماره ۳۹ در سال ۱۹۸۰ میلادی بر اساس چاپ اول این کتاب منتشر شده و ترجمه فارسی آن که بوسیله آقای کامران فانی انجام شده در مجموعه «شیعه در حدیث دیگران» چاپ شده است.

۴- مقاله راقم این سطور تحت عنوان «تأثیر ابن‌سینا بر میرداماد» که نخستین بار در مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن‌سینا ۲-۷ اسفند ۱۳۵۹ ه. ش. بوسیله کمیسیون ملی یونسکو در ایران چاپ و منتشر شده است.

۵- سه یادداشت از فیلسوف معاصر مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بر کتاب قبسات که توسط آقای مددی در اختیار نگارنده گذاشته شده است.

هدف از درج ترجمه مقالات یاد شده اینست که اولاً نشان داده شود که بیرون از دروازه‌های این مرزو بوم توجه به میراث علمی و فلسفی نیاکان ما روز بروز بیشتر می‌شود، و ثانیاً طلاب و دانشجویان ما به روش تحلیل این گونه مطالب و کیفیت عرضه کردن آنها بوسیله کسانی که در جریان سنت تعلیم و تعلم مدرسه‌ای ما نبوده‌اند آشنا شوند و برگزیدن این سه دانشمند برای نشان دادن نحوه اندیشه سه نوع تفکر فلسفی است که اولی متعلق به سنت اروپائی و دومی مربوط به اندیشه خاور دور و سومی وابسته به تفکر شبه قاره است و در هر حال نقل این مقالات صحت مطالب و درستی استدلال آنها را تضمین نمی‌نماید و بر خوانندگان دانشمند است که نظر علمی خود را در باره محتوای گفتار آنان اظهار نمایند .

در پایان امیدوار است که این چاپ نیز مانند چاپ اول مورد توجه و عنایت اهل علم قرار گیرد و آنان با لطف خود کاستی و کوتاهی در آن را با عین رضا بنگرند باشد که محبت آنان ما را تشویق گردد که توفیق یابیم آثار نفیس بزرگان دین و دانش را با همین کیفیت منتشر سازیم بعون الله و توفیق تعالی .

مهدی محقق

بیستم خرداد ماه ۱۳۶۷ هجری شمسی

... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

پیشگفتار

میرداماد از فیلسوفانی است که نه تنها به جهان دانش شناسانده نشده است، بلکه مردم این مرز و بوم نیز از اندیشه‌های فلسفی او آگاهی درستی ندارند. مهمترین اثر فلسفی این حکیم بزرگ کتاب قبسات او است که فقط چاپ سنگی آن تاکنون در دسترس بوده و آن هم مانند کتابهای دیگری که به آن سبک چاپ شده فاقد مقدمه در شرح احوال و آثار و افکار مؤلف و تعلیقات و توضیحات و فهرست‌های مورد لزوم است. نگارنده در طی مدت سه سال ۱۳۴۷-۱۳۴۸ هجری شمسی که به تدریس فلسفه و کلام اسلامی در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل در مونترال کانادا اشتغال داشت بدین نتیجه رسید که نخست باید متون فلسفی و کلامی دانشمندان ایرانی بصورت انتقادی تصحیح شود و سپس به اهل دانش عرضه و معرفی گردد و به همین مناسبت او توفیق یافت که با همکاری دوستان ایرانی و غیر ایرانی آثار متعددی از دانشمندان این آب و خاک را با تصحیح انتقادی نشر و مورد بررسی و تحلیل قرار دهد و به دنیای علم و دانش معرفی نماید.

خوشبختانه کتاب قبسات که از مدت‌پیش نام آن در «سلسله دانش ایرانی» آمده و اهل علم مشتاقانه در انتظار نشر آن بودند اینک به آن صورت که یاد شد در دسترس جویندگان دانش فلسفه قرار می‌گیرد. در این مجلد متن کتاب که براساس سه نسخه خطی و نسخه چاپ سنگی تصحیح شده بر خوانندگان عرضه می‌شود و مطالبی که به پیوست متن در این جلد آورده شده عبارت است از:

۱- مقدمه‌ای که بوسیله نگارنده تحریر یافته و قبس اول از کتاب که مؤلف در آن حریم نزاع را معین و هدف بحث خود را مشخص می‌سازد بطور اجمال شرح داده

شده و نسخه‌هایی که مورد استفاده بوده معرفی گردیده است .

۲- مقدمه‌ای که بوسیلهٔ سید علی موسوی بهبهانی نوشته شده و در آن قسم‌های ده‌گانه کتاب بطور اجمال معرفی شده و نیز مسأله حدوث دهری به اختصار بررسی گردیده است .

۳- پنج شرح حال از میرداماد که در کتاب‌های عالم‌آرای عباسی و خلاصة‌الشعار تقی‌الدین کاشی و محبوب‌القاب اشکوری و سلافة‌العصر سید علی‌خان مدنی و ریحانة‌الادب میرزا محمد علی مدرّس تبریزی آمده است .

۴- مقدمه‌ای به زبان انگلیسی بوسیلهٔ توشی هیکوایزوتسو در بارهٔ اصالت اندیشه میرداماد و اهمیت فلسفه او نوشته شده است .

۵- فهرست نام‌های اشخاص و فرقه‌ها و گروه‌ها و کتاب‌ها که بوسیلهٔ جمیلهٔ جوهری دانشجوی فوق لیسانس فلسفه دانشگاه مک‌گیل استخراج و تنظیم گردیده است .

چون حجم کتاب از اندازه متعارف افزونی گردید شرح احوال و بررسی افکار و معرفی آثار او و تعلیقات و توضیحاتی که از شروح متعدد قبسات گرفته شده و اختلاف نسخ مورد استفاده و فهرست تفصیلی کتاب به مجلدی دیگر موکول گردید .

در پایان بر خود لازم می‌دانم که از نام‌برندگان و همچنین از عبدالله نورانی که او را در تصحیح نمونه‌های چاپی کتاب یاری و مساعدت کرده است سپاسگزاری نماید .

مهدی محقق

مقدمهٔ قیاسات

از

مهدی محقق

میر برهان‌الدین محمدباقر داماد متخلص به «اشراق»^۱ و ملقب به «معلم ثالث»^۲ و «سید الافاضل»^۳ از فیلسوفان بنام دورهٔ صفویه است. او فرزند امیر شمس‌الدین محمد استرآبادی مشهور به «داماد» است و علت این اشتهار آن است که او با دختر علی

۱- مجموعهٔ اشعار میرداماد بوسیلهٔ سیداحمد علوی گردآوری شده و سیداحمد مقدمه‌ای بر آن دیوان دارد که نشان‌سی‌دهد که او به فرمان‌شاه وقت اشعار میرداماد را جمع‌آوری کرده است. متأسفانه در دیوان چاپی این مقدمه موجود نیست ولی در نسخهٔ آستان قدس رضوی شمارهٔ ۳۴۷ شمارهٔ عمومی ۷۷۱؛ آن مقدمه آمده است.

عکس این نسخه را آقای سید جمال‌الدین میردامادی در اختیار نگارنده گذاشته‌اند.

۲- معلم اول ارسطو و معلم ثانی فارابی است. میرداماد از ارسطو به عنوان‌های المعلم، المعلم الاول، معلم الصناعة، معلم المشائین و مفیدهم و از فارابی به عنوان‌های الشریک التعليمی، الشریک فی التعلیم، الشریک المعلم یاد کرده است. رجوع شود به فهرست‌های همین کتاب.

۳- حاجی ملاحادی سبزواری هنگام نقل انواع حدوث اشاره به حدوث دهری میرداماد می‌کند و می‌گوید:

کذاک مبیق عدم‌المقابل	دهری ابداء سید الافاضل
لکن فی السلسله الطولیة	بسا بقیة له فکیة

رجوع شود به شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبهٔ تهران (تهران ۱۳۴۸)، ص ۱۱۲.

ابن عبدالعالی معروف به محقق کرکی^۱ تزویج کرده بود بنابراین میرداماد دخترزاده یا نواده دختری آن دانشمند بزرگ است .

میرداماد سالها در مشهد مقدس رضوی به تحصیل علوم عقلی و نقلی اشتغال داشت و به تحقیق در آثار فلسفی گذشتگان خاصه شفا و اشارات ابن سینا پرداخت و سپس مدتی در قزوین و چند گاهی در کاشان و سرانجام در اصفهان رحل اقامت افکند و عمر با برکت خود را به تدریس و تألیف گذرانید و در سال ۱۰۴۱ هجری در نجف اشرف رخت از این جهان بر بست و در همانجا به خاک سپرده شد .

برای آگاهی اجمالی از شرح حال و افکار او خوانندگان می توانند به آنچه که از برخی کتب تواریخ و تذکره و تراجم النقاط و در آغاز این مجلد آورده شده مراجعه کنند^۲ و نیز مقاله^۳ استاد محترم دکتر سید علی موسوی بهبانی تحت عنوان «میرداماد ، فلسفه و شرح حال و نقد آثار او» که در مجله^۴ مقالات و بررسیها نشریه^۵ دانشکده الهیات و معارف اسلامی (دفتر سوم و چهارم پائیز و زمستان ۱۳۴۹)^۶ انتشار یافته در این باره پژوهندگان را یاری می کند .

از مهمترین آثار میرداماد کتاب قبسات اوست که نام کامل آن در برخی از منابع «قبسات حق البقین فی حدوث العالم»^۷ آمده است و چنانکه از این عنوان آشکار است مسئله خلق جهان و چگونگی صدور عالم از باری تعالی^۸ در این کتاب مطرح گردیده است .

۱- محقق کرکی معروف به محقق ثانی در سال ۹۴۰ وفات یافته برای شرح حال و آثار او رجوع شود به ریحانة الادب فی تراجم احوال المعروفین بالکنیة اوللقب ، محمد علی مدرس خیابانی چاپ تهران ۱۳۶۹ هـ . ق ، ج ۳ ص ۴۸۹ .

۲- مقصود عالم آرای عباسی و خلاصة الاشعار تقی الدین کاشی و محبوب القلوب اشکوری و سلافة العصر سید علی خان مدنی و ریحانة الادب مدرس تبریزی است .

۳- ایشان کتابی تحت همین عنوان نوشته اند که بوسیله انجمن آثار ملی در دست طبع است .

۴- این عنوان در کتاب عالم آرای عباسی آمده است .

میرداماد در ربیع الأول سال ۱۰۳۴ روز میلاد پیغمبر اکرم آغاز به تحریر این کتاب کرده و در ششم شعبان همان سال آنرا بپایان رسانیده و خود ماده تاریخ زیر را برای کتاب خود ساخته است «بدا کتابی القیسات = ۱۰۳۴»^۱.

میرداماد کتاب قیسات را بر ده باب تنظیم کرده و هر بابی را بعنوان «قبس» خوانده^۲ و هر قبسی مشتمل بر فصول کوچکی است که از آنها تعبیر به «ومضة» یا «وميض» کرده است. کلمه «قبس» به معنی «اخگر» یا «پاره آتش»^۳ است و از قرآن مجید اقتباس شده آنجا که در باره موسی چنین آمده است: «اذ قال موسی لاهله انی آنست ناراً سأتیکم منها بخبر او آتیکم بشهاب قبس لعلکم تصطلون»^۴. و حافظ نیز در این بیت خود به همین آیه اشاره کرده است:

ز آتش وادی ایمن نه منم خرم و بس

موسی اینجا به امید قبسی می آید^۵

«ومضة» و «وميض» از ریشه و مض است که به معنی درخشیدن برق آمده. از اینکه میرداماد ابواب و فصول کتاب خود را بنامهائی خوانده که ارتباط با نور و

۱- میرداماد دوماده تاریخ دیگر نیز که عبارت باشد از «علی لمح ومض» و «کوکب الحق وامض» در طی ابیاتی آورده. رجوع شود به صفحه ۴۸۴ همین کتاب. کلمه «ومض» و «وامض» نشانه نام فصول کتاب نیز هست.

۲- در دیوان خود (نسخه خطی ورق ۲۲) گوید:

در کتاب ده قبس بین صبح و شام
عالم انوار عقلی و السلام

۳- ترجمان القرآن میرسید شریف جرجانی به کوشش محمد دبیرمیاقی، تهران ۱۳۳۲ ش. و لسان التنزیل باهتمام نگارنده، تهران ۱۳۴۴ ه. ش.

۴- سورة النمل ۷/۲۷ و نیز «وهل اتیک حدیث موسی اذ رای ناراً فقال لاهله اسکثوا انی آنست ناراً لعلی آتیکم منها بقیس او اجد علی النار هدی» سورة طه ۹/۲۰ و ۱۰.

۵- دیوان حافظ، چاپ یحیی قریب تهران ۱۳۵۴، ص ۱۷۹ و نیز بیت زیر در

آتش و درخشش دارد استنباط می‌شود که او توجه خاصی به شیخ الاشراق شهاب‌الدین سهروردی داشته^۱ خاصه که نام کتابهای دیگر از میرداماد با مفهوم نور و درخشش ارتباط دارد همچون کتاب جذوات، افق‌المبین، ایماضات و تشریقات و مشرق‌الانوار^۲ و تخلص او در دیوان نیز «اشراق» است^۳. کتاب قبسات را نیز با دعای نور ببایان می‌رساند: «اللهم اهدنی بنورك لنورك، و جلتنی من نورك بنورك. یا نور السموات والارض، یا نورالنور، یا جاعل الظلمات والنور، یا نوراً فوق کل نور، و یا نوراً یعبده کل نور، و یا نوراً یخضع لسلطان نوره کل نور، و یا نوراً یدل لعزّ شعاعه کل نور»^۴.

۱- قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی ص ۹ گوید:

«فی تحریر الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الكشف او حکمة المشاركة الذین هم اهل فارس وهو ایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیة ذوقیة فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیة ولمعانها وفیضانها بالاشراقات علی الانفس عند تجردھا» و نیز در ص ۱۵۷ گوید:

«و یری الذوات الملکوتیة و الانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون و الاضواء المینویة ینابیع الخزه و الرؤی التي اخبر عنها زرادشت و وقع خلصة الملك الصديق کي خسرو المبارك الیها فشاھدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا»

۲- این کتاب قسمتی از دیوان اوست یعنی مثنوی که در جواب مخزن الاسرار نظامی سروده و با این ابیات آغاز می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم	فاتحه مصحف اسید و بیم
نامه که آراسته چون جان بود	حمد خدا زینت عنوان بود
نسخه که دست خرد آرایدش	فاتحه از نام خدا بایدش

(ورق ۶۰ نسخه خطی)

۳- در دیوان خود (نسخه خطی ورق ۳۰) این رباعی را که حاوی تخلص اوست آورده:

اشراق دل از غم بتان شاد مکن	بتخانه به سنگ کعبه آباد مکن
این دیر بلا را سرآبادی نیست	گو بر سر سیل خانه بنیاد مکن

۴- قبسات، ص ۴۸۳.

میرداماد در قبس‌های ده‌گانه کتاب مسائل زیر را مطرح ساخته است :

قبس اول : در ذکر انواع حدوث و تقسیم وجود برحسب آن و تأسیس اساس حکومت و تحدید حریم نزاع ، صفحه ۳۶ - ۳ .

قبس دوم : در ذکر اقسام سه‌گانه تقدّم ذاتی و استوار ساختن برهان از طریق تقدّم بالذات ، صفحه ۸۰ - ۳۷ .

قبس سوم : در ذکر دو نوع تأخّر انفکاک و استوار ساختن برهان از طریق تقدّم سرمدی ، صفحه ۱۲۰ - ۸۱ .

قبس چهارم : استشهاد از کتاب خداوند کریم حکیم و از سنت شریف و کریم رسول او و احادیث اوصیای والا و پاک - درود و سلام خداوند بر ارواح و اجساد همه آنان باد - ، صفحه ۱۴۲ - ۱۲۱ .

قبس پنجم : در نحوه وجود طبایع مرسله و طریق برهان از نحو وجود طبیعت ، صفحه ۱۸۲ - ۱۴۳ .

قبس ششم : در اتصال زمان و حرکت و استوار ساختن برهان بحسب اتصال کمیت زمان بر نظام طبیعی از دو طریق ، سپس اثبات تناهی متصل ممتد در مقداریت ، و ابطال نهایت عددی در حوادث متعاقب زمانی ، صفحه ۲۳۸ - ۱۸۳ .

قبس هفتم : در تعقّب احتجاجات اقتضایی ، و مراوغات جدلی ، و انتقادات قیاسات و شکوک مغالطی و مشاغبی بر دوطرف از دو فرقه ، صفحه ۲۷۸ - ۲۳۹ .

قبس هشتم : در تحقیق قدرت و اراده خداوند سبحانه - جل سلطانه - پس از ایفای آنچه که بر عهده عقل بازمانده از گفتار حق در حل پارهای از شبهه‌های مشکل و شکوک دشوار که مزعج اوهام‌اند ، صفحه ۳۴۴ - ۲۷۹ .

قبس نهم : در اثبات جواهر عقلی و مراتب ترتیب نظام وجود در دو سلسله بدوی و عودی آن ، صفحه ۴۰۶ - ۳۴۵ .

قبس دهم : در قول حق در راز قضا و قدر و چگونگی دخول شر در قضای الهی

و حق صریح در دعا و اجابت و برگشت امر بسوی خدای سبحانه در آغاز و انجام ،
صفحه ٤٨٤ - ٤٠٧ .

او در آغاز کتاب با فروتنی خاص از خود به عنوان «أحوجُ المخلوقينَ و أفقرُ المرَبوبينَ إلى الله الحمید الغنی» یاد می کند و خود را با نام « محمد بن محمد بدعی باقر داماد الحسینی » می خواند و سپس می گوید که یکی از یاران که یارای رد او نبود با الحاح و التماس از من خواست که کتابی مفرد بسازم و در آن با ادله و براین اثبات نمایم که خداوند ابداع و تکوین متفرد به قِدم و سابق به دوام و متواتر به ازلیت و مستأثر به سرمدیت است ، و عالم با همه ارکان و اجزاء و اخلاط و اعضایش از عقول و نفوس گرفته تا هیولیات و صور و اجسام و اعراض همه مسبوق به عدم و طارف به حدوث و مرهون به هلاک و ممتو به بطلان است . و نیز بدشواری این مسأله اشاره می کند و می گوید که حل این مسأله برای حکمای کرام و عقلای عظام دشوار بوده است بطوری که شیخ و رئیس فیلسوفان اسلام یعنی ابن سینا در کتاب جدل از منطق شفا گفته است که هر دو جانب این مسأله جدلی و غیر برهانی است ، زیرا در هیچ یک از دو طرف آن ادله برهانی وجود ندارد و بدین جهت مسأله اینکه جهان ازلی است یا حادث از مسائل جدلیه الطرفین^۱ بشمار می آید .

او با استناد به گفته ابن سینا انواع حدوث را معین و حرم نزاع و اختلاف را در مسأله حدوث عالم مشخص می سازد و در این باب چنین می آورد : آنچه را که حکما آنرا «ابداع» خوانند عبارتست از وجود بخشیدن به چیزی بعد از عدم^۲ مطلق ، زیرا

۱- «... و بالجمله ما یقع فیه شک و هو موضع شک ، اما لبقاوم الحجج فیه و یکافیها و اما لفقدان الحجج فی الطرفين جمیعاً ، او بعدها عن الامر المشهور مثل حال العالم أهو ازلی ام لیس . کتاب الشفا از ابن سینا ، المنطق ، الجدل ، بتحقیق دکتر احمد فؤاد الاهوانی و مقدمه دکتر ابراهیم مذکور ، قاهره ۱۳۸۵ هـ . ۱۹۶۵ م . ص ۷۶ .

۲- میرسید شریف جرجانی در تعریف ابداع گوید : ایجاد الشيء من لا شيء . التعریفات

ذیل «الابداع» .

معلوم به اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد و به اعتبار غیر خود یعنی علت اقتضای وجود را می نماید و آنچه که به اعتبار ذات است مقدم است بر آنچه که به اعتبار غیر است به تقدم ذاتی^۱ نه به تقدم زمانی .

بنابراین تأخیر معلول از علت به نحو تأخیر ذاتی است نه تأخیر زمانی . پس اگر حدوث اطلاق شود بر هر چیزی که وجود گرفته پس از اینکه معدوم بوده هر معلولی محدث است ولی اگر شرط محدث بودن این باشد که پیش از آن وقت و زمانی بوده باشد هر معلولی محدث نیست بلکه آن معلول محدث است که مسبوق به زمان و حرکت و تغییر باشد . و آن محدثی که مسبوق به زمان نباشد از دو حال بیرون نیست یا آنکه وجودش بعد از عدم مطلق است و یا بعد از عدم غیر مطلق ، آنکه بعد از عدم مطلق باشد به نحو بعدیت ذاتی (= تأخیر ذاتی) حدوث ذاتی و افاضه دائمی بر این نوع محدث « ابداع » نامیده می شود و این نوع محدث از جهت استناد به افاضه فاعل فعلیت و هستی نفس الامری ولی به اعتبار نفس جوهر ماهیت بطلان و نیستی دارد ، و اما محدثی که وجودش بعد از عدم غیر مطلق است یعنی عدم مقابل خاص در ماده نه به نحو بعدیت ذاتی بلکه به نحو تأخیر انسلخی انفکاکي غیر زمانی و غیر سیال و نامتقدر و نامتکتم حدوث آن از نوع حدوث دهری است و افاضه وجود بعد از عدم صریح نامتقدر نزد حکماء « احداث » و « صنع » خوانده می شود و این عدم صریح با وجود بالفعل در ماده ای بحسب نفس الامر جمع نمی شود در حالی که در نوع اول یعنی عدم مطلق با وجود در نفس الامر منافاتی نداشت زیرا عدم مستند به جوهر ماهیت و وجود مستند به افاضه فاعل بود و اما حدوثی که مستلزم زمان است یک نوع بیش نیست و آن عبارتست از اینکه وجود چیزی در زمان

۱- العالم ممکن لذاته والممكن لذاته يستحق لذاته ان لا يستحق الوجود، وصيرورته مستحقا للوجود انما يكون من غيره وما بالذات قبل ما بالغير ، فاذا عدسه قبل وجوده قبلية بالذات. کتاب الاربعین از فخرالدین رازی ، فی اصول الدین ، حیدرآباد ۱۲۰۳ هـ . ق .

مسبق به عدم زمانی او در زمان قبل باشد و این نوع را حکما «تکوین» خوانند. بنابراین برای حصول در نفس الامر سه وعاء تصور پذیر است :

(۱) وعاء وجود متقدّر سیّال که زمان است و متغیّرات کیانیّه به اعتبار تغیرشان در این وعاء هستند.

(۲) وعاء وجود صریح مسبوق به عدم صریح که دهر است و ثابتات به اعتبار ثبوتشان در این وعاء هستند.

(۳) وعاء بحث وجود ثابت حق یعنی وجودی که سرمد است و متقدّس از عروض تغیر و متعالی از سبق عدم علی الاطلاق است.

چنانکه دهر بلندتر و وسیع تر از زمان است سرمد برتر و پاکیزه تر و بزرگتر از دهر است و نیز می توان گفت که نسبت ثابت به ثابت سرمد و نسبت ثابت به متغیر دهر و نسبت متغیر به متغیر زمان است و زمان معلول دهر و دهر معلول سرمد است. معقولات در تحت زمان قرار نمی گیرند بلکه عقل و معقول هر دو در حیز دهر قرار دارند^۱ و به همین مناسبت نفس وقتی از حیز زمان به حیز دهر انتقال می یابد رجوع به عالم عقلی می کند و همه چیزها را به عیان مشاهده می نماید. چنانکه حدوث سه قسم است. ذاتی و دهری و زمانی قدم نیز به سه قسم تقسیم می شود :

(۱) قدم ذاتی که عبارتست از اینکه فعلیت و وجود مسبوق به لیسیت و عدم نباشد.

(۲) قدم دهری که از آن تعبیر به «ازلیت سرمدیه» می شود و آن عبارتست از اینکه وجود حاصل بالفعل مسبوق به عدم صریح در متن دهر نیست بلکه ازلی الحصول در حاق واقع است.

۱- المبدء الاول فوق الدهر و فوق الزمان وهو علتها و العقل و النفس مع الدهر و فعلهما فی الدهر. عبداللطیف یوسف البغدادی ، فی مابعدالطبیعه ، منقول در ص ۲۴۰ الافلاطونیة المحدثة عند العرب باهتمام عبدالرحمن بدوی ، قاهره ۱۹۵۵.

۳) قدم زمانی و آن عبارت از اینست که شیء زمانی متخصص الوجود به زمانی نبوده و حصول آن در امتداد همه زمان مستمر باشد و برای زمان وجودش آغاز زمانی نباشد.

اقسام حدوث که یاد گردید هر چند بر حسب اختلاف معانی مفهوماً متباین هستند ولی بر حسب اجتماع در موضوعی واحد با هم در یک موضوع تحقیق می‌یابند چنانکه هر حادث زمانی در دازنده هر سه نوع حدوث است به این معنی که حادث ذاتی است از جهت آنکه وجود بالفعل آن بعد از عدم مطلق است در مرتبه نفس الذات و حادث دهری هم هست از جهت آنکه حصول و وجود بالفعل آن مسبوق به عدم صریح در دهر است و حادث زمانی است از جهت آنکه حصول و وجود بالفعل آن اختصاص به زمانی دارد که پس از زمان عدم مستمر در امتداد زمان است. نحو «تأخّر و بعدیت در اولى ذاتی و در دومی دهری و در سومی زمانی است». حدوث ذاتی همانست که در قرآن با عبارت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» تعبیر شده و در برابر آن قدم ذاتی است که ملزوم قدم سرمدی است و از آن تعبیر به «ازلیت صریح سرمدی» می‌شود و در تحقیق متقدّس از قدم زمانی است و قدیم ذاتی واجب بالذات است که متعالی از عالم زمان و دهر است بفا برای قدیم ذاتی موصوف به قدیم زمانی که متعلق به زمان و مکان است نمی‌گردد.

هر یک از حدوث ذاتی و دهری یک نوع بیش نیست ولی حدوث زمانی را انواعی است:

- ۱) تدریجی که عبارتست از حصول یک چیز مانند حرکت قطعیّه در امتداد زمان معینی بر حسب انطباق بر آن زمان و تقسیم شدنش بر حسب تقسیم آن زمان.
- ۲) دفعی و آن عبارتست از حصول یک چیز نه در امتداد زمان بلکه در آن غیر منقسم از آنانی که در حدود و اطراف هستند.
- ۳) زمانی و آن عبارتست از حصول یک چیز در زمان معینی محدود میان ابتداء

و آنها نه بروجه انطباق بر آن و انقسام بر حسب انقسام آن مانند حرکت توسطیه .
 بنابراین حادث زمانی از زمانی دیگر تَخَلُف متکتم سیال و تأخیر زمانی متقدّر
 دارد اما آنکه متعالی از زمان و مکان است محیط به جمیع زمانها و مکانها و سرمدی الوجوب
 والوجود و متقدّم بالوجود بر همه حادثها است . او که خود بوجود آورنده زمان و محل
 زمان و حامل زمان و سایر علل آن و پدید آورنده جواهر قدسیه و انوار حسیه و انوار
 عقلیه است مشمول زمان قرار نمی گیرد^۱ بنابراین تَخَلُف و تأخیر حدوث عالم از ذات
 باری تعالی در متن اعیان بر حسب حدوث دهری است .

میر داماد در تمهید مطالب فوق بیش از همه توجه به ابن سینا و آثار او همچون
 الهیات شفا و اشارات و نجات و تعلیقات^۲ و عیون الحکمه داشته و پس از او به نصیرالدین
 طوسی و شرح اشارات و أجوبة الاسئلة القونویه و شرح رساله مسألة العلم و نقد المحصول
 ارجاع می دهد و در ضمن اشاره به اقوال شیخ اشراق در مطارحات و تلویحات و صاحب
 محاکمات و ابوالبرکات بغدادی در المعبر و بهمنیار در التحصیل و امام فخر رازی در شرح
 عیون الحکمه می کند و به کتاب اثولوجیا که آنرا به ارسطو نسبت می دهد^۳ نیز استناد
 می جوید و سپس برای تفصیل بیشتر خواننده را به کتابهای خود مانند صراط المستقیم و
 افق المبین و ایماضات و تشریقات و معلقات بر الهیات شفا ارجاع می دهد .

او به نقل و نقد آراء فیلسوفان یونانی در مورد حدوث عالم نیز می پردازد و از همه^۴

۱- العلة الاولى المطلقة هي فوق الزمان وفوق الدهر وهي علة الدهر. عبداللطيف
 يوسف البغدادي، مآخذ پیشین ص ۲۴۸.

۲- تعلیقات یادداشت هائی است که بهمنیار بن سرزبان شاگرد ابن سینا از طرف استاد
 خود برداشته است. تعلیقات ابن سینا باهتمام عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۷۳ در قاهره چاپ
 شده است.

۳- کتاب تساعات ENNEADES اثر پلوتن Plotinus با تغییر و توسعی در متن بصورت
 کتابی درآمده که بنام «اثولوجیا ارسطاطالیس» خوانده شده. رجوع شود به مقدمه عبدالرحمن
 بدوی بر افلوطین عند العرب، قاهره ۱۹۵۵، ص ۲.

آنان بیشتر توجه به افلاطون و ارسطو دارد و کوشش می‌کند همچون فارابی میان آراء این دو فیلسوف تلفیق دهد و در این مورد سخن را چنین آغاز می‌کند: اما حکمت افلاطون الهی و شش فیلسوف سابق بر او که حکیمان هفتگانه^۱ اصلی بشمار می‌آیند و کسانی که دنباله^۲ آراء آنان را گرفتند معتقدند که انسان کبیر که عالم اکبر است با جمیع اجزایش از ابداعات و کیانیات یعنی همه آنچه که در عالم خلق و امر است از هیولانیات و قدسیات حادث و غیر سرمدی‌اند و خداوند باری تعالی مبدع و صانع آنهاست.

معلم مشائیان یونانی ارسطوگروهی از شریکان و یاران او مانند شیخ یونانی (= پلوتن Plotinus) و ابرقس (Proclus) و ثامسطیوس (Themistius) و اسکندر افرو دیسی (Alexandes of Aphrodisias) و فروریوس (Porphyry) و هم سلکان آنان معتقدند که پاره‌ای از عالم اکبر مانند اشخاص مبدعات و طبایع انواع و اجناس مطلقاً قدیم الوجود و سرمدی‌الدوام هستند و خداوند باری تعالی صانع آنهاست ولی شخصیات مکونات هیولانی که ذات و وجودشان مرهون امکان استعدادی است حادث‌اند و خداوند باری فعال صانع آنهاست. او سپس می‌گوید هر صاحب بصیرتی در این شک ندارد که حریم نزاع حدوث ذاتی نیست زیرا حدوث ذاتی بادلایل و برهان برای همه ممکنات ثابت شده و همه حکیمان بر آن اتفاق دارند و نمی‌توان نفی آن را به حکیمی همچون ارسطو و اقران او که همه از خردمندان هستند نسبت داد، و حدوث زمانی هم نمی‌تواند محل نزاع باشد زیرا زمان جزئی از عالم است که حدوث آن مورد بحث است و چگونه می‌توان حدوث زمانی را برای جهان بزرگ به فیلسوفانی همچون افلاطون نسبت داد. پس آنچه که از مذهب ارسطو مورد پذیرش عقل است اینست که خداوند بزرگ مقدم بر بعض اجزاء عالم اکبر یعنی مبدعات است به نحو تقدم ذاتی بر حسب مرتبه عقلی فقط نه تقدم انفکاکي در وجود بحسب حاق واقع. بنابراین عالم از او متخلف است در مرتبه عقلی بحسب حدوث ذاتی آن نه در متن اعیان خارجی از لحاظ ذهن و او مقدم است بر بعض اجزاء دیگر از عالم اکبر یعنی مکونات به نحو تقدم ذاتی در مرتبه عقلیه به جهت حدوث ذاتی

و تقدّم انفكاکی هر دو در متن واقع و حاق اعیان به جهت حدوث دهری از لحاظ اینکه عدم صریح مقدّم بر وجود آنها در دهر است .

حال که روشن گشت که محل نزاع حدوث ذاتی و حدوث زمانی نیست نتیجه گرفته می شود که حدوث دهری حریم تنازع است و ما گوئیم که هر حادث ذاتی حادث دهری نیز هست و حدوث ذاتی و دهری هر چند مختلف در مفهوم هستند ولی در تحقیق متلازم اند ولی حدوث زمانی اختصاص به تعلقات امکان استعدادی یعنی هیولانیات دارد و فیض خداوند فعّال در دهریات « ابداع و صنع » و در حوادث زمانی « احداث و تکوین » است . میر داماد از کتاب الجمع بین الرايين^۱ فارابی نقل می کند که در آن کتاب از موارد اختلاف آن دو حکیم مسأله^۲ قدم و حدوث عالم یاد شده است و سپس از قول فارابی می گوید آنچه که موجب شده که این گمان مستنکر زشت بر ارسطو برده شود که معتقد به قدم عالم بوده است گفته^۳ خود اوست در کتاب طوبیقا^۴ آنجا که گفته : « گاهی اتفاق می افتد که برای دوطرف مخالف یک قضیه^۵ متمدّاتی آورده شود و به هر دو طرف مخالف استدلال صورت گیرد و مثال آن این قضیه^۶ است که آیا عالم قدیم هست یا قدیم نیست » و این را ارسطو مثال آورده بنابراین نباید اعتقاد او بشمار آید .

در زمان ارسطو در بسیاری از مسائل به همین روش قیاسهائی برای دوطرف مخالف یک قضیه آورده و برهانهای اقامه می شده است همچنانکه می گفتند در باره لذت که آیا خیر است یا شر^۷ و برای هر طرف آن به قیاسهای مشهوری استدلال می شد و علت

۱- ابن رشد در کتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال » کوشیده که اختلاف میان فائلان به حدوث و قدم را از میان بردارد و نزاع را لفظی جلوه دهد .

۲- طوبیقا Topica (= کتاب الجدل) در قيسات بصورت « طوبیقا » ضبط شده است .

۳- ابن سینا در کتاب الجدل مثالهای مختلفی می آورد بدین عبارت : « ولنسرد امثلة الاصناف الثلاثة فی موضوع واحد ، فنقول : اما مثال المسألة المنطقية فنقولنا : هل المتضادات يوجد حد بعضها فی بعض ؟ و اما مثال المسألة الخلقية ، فنقولنا : هل المدة مؤثرة جميلة بقیة پاورقی در صفحه بعد

دیگر اینکه به او این گمان بسته آمد آن عبارتی بود که در کتاب السماء و العالم آورده بود که همه چیزها را آغازی زمانی نیست و از این گمان بردند که او معتقد به قدم عالم است . او سپس از قول شهرستانی در نهایة الاقدام فی علم الکلام نقل می کند که مذهب همه اهل حق اینست که عالم محدث و مخلوق است و خداوند آنرا احداث و ابداع کرده بعد از آنکه نبوده است : « كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ » و بزرگان حکمت و قدمای فلاسفه همچون تالس و انکساغورس و انکسیمانس^۱ ملطیان و فیثاغورس و انادفلس و سقراط و افلاطون از اهل آتن و یونان بر این مطلب اتفاق دارند و گروهی از پیشینیان و شاعران و ناسکان نیز بر همین عقیده بوده اند و سپس از قول همان شهرستانی در الملل والنحل نقل می کند که گفته قول به قدم عالم و ازلیت حرکات پس از ارسطو پیدا شد زیرا او بصراحت با گذشتگان مخالفت کرده و گفتار خود را بر اساس قیاسهائی قرار داده که خود آنرا حجت دانسته است^۲ و شاگردان او همچون اسکندر افروذیسی و ثامسطیوس و فروریوس نیز بر طریقه او گام نهاده اند و بر قلس که منتسب به افلاطون است در این

بقیه پاورقی از صفحه قبل

ام لا ؟ و اما مثال المسألة الطبيعية ، ققولنا : هل العالم ازلی ام محدث ؟ و هل النفس تفسد ام تبقى ؟ الجدول ص ۸۳ . نظیر عبارتی است که در کتاب التجربة الطیبة جالینوس از قول صاحب تجارب در برابر قول صاحب قیاس گفته شده مبنی بر اینکه بر اساس قیاسهای متکافی نمی توان دریافت که آیا عالم محدث است یا غیر محدث و از این عبارت به غلط استنباط شده که جالینوس عقیده توقف را در موضوع آفرینش عالم برگزیده است برای تفصیل بیشتر رجوع شود به کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده فصل شکوک رازی بر جالینوس ، ص ۳۳۹ .

۱- ابن سیمون می گوید : « اما انا فلاشکک عندی فی ان تلك الاراء التي يذكروها ارسطو فی هذه المعانی اعنی قدم العالم و علة اختلاف و حرکات الافلاك و ترتيب العقول كل ذلك لا برهان عليه ولا توهم ارسطو يوماً قط ان تلك الاقاول برهان . دلالة الحائرین از انتشارات دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا ، آنکارا ۱۹۷۴ ، ص ۳۱۹ .

۲- Anaximenes در کتاب انکسیمایس ضبط شده است .

مسأله کتابی ساخته و شبهات^۱ این مسأله را یاد کرده است.

او در این باره اشاره به متکلمان معتزله و اشاعره می‌کند و از آنان به عنوان : «المتکلفین لما لا یعنهم المسمون بالمتکلمین» یاد می‌کند و عقیده آنان را در مورد اینکه میان خداوند باری تعالی و آغاز عالم عدم موهوم ازلی سیال ممتد بوده است از تکاذیب و تلاعب و هم ظلمانی و تصاویر و تخائیل قریحه سوداوی می‌خواند.

و در پایان به بررسی گفته‌های ابن سینا در شفا و رساله او در قدم عالم و نجات و مبدأ و معاد و تعلیقات می‌پردازد و می‌گوید که او هم معتقد بوده است براهینی که بر نفی حدوث اقامه شده جدلی است به این معنی که مقدمات آن مشهوریات غیر برهانیهات و مسلمات غیر محققات است.

میرداماد در کتاب قبسات الفاظ و تعبیرات نادر و غریب را بسیار بکار برده و طـلاب و دانشجویان همیشه از دشواری عبارات میر در آثارش شکایت داشته‌اند شاید به همین جهت بوده که در زمان حیاتش یکی از شاگردان برجسته او یعنی سیداحمد علوی در صدد شرح و ایضاح مشکلات قبسات برآمده است. سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی از دانشمندانی است که تسلط فراوانی به آثار شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا داشته و حواشی بر شفای شیخ نوشته است که قسمتی از آن را دانشمند ارجمند سید جلال الدین آشتیانی در جلد دوم از «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد

۱- برای آگاهی از شبهات برقلس رجوع شود به الملل والنحل شهرستانی، به تصحیح احمد فهمی قاهره ۱۳۶۷ هـ. ق. ج ۲ ص ۲۹؛ و نهایة الاقدام فی علم الکلام شهرستانی به تصحیح آلفرد گیوم لندن ۱۹۳۴، ص ۱۵؛ و نیز به کتاب الافلاطونية المحدثة عند العرب باهتمام عبدالرحمن بدوی قاهره ۱۹۵۵، ص ۳۴. ظاهراً برقلس معنی ازلی بودن را درباره «خدا» و «عالم» یکسان بکار نمی‌برده بلکه درباره خداوند وعاء ازلیت را «دهر» و در مورد عالم «زمان» می‌دانسته است. رجوع شود به مقالة لابی الخیر الحسن بن سوار البغدادی فی ان دلیل یحیی النحوی علی حدث انعالم اولی بالقبول من دلیل المتکلمین اصلا. مأخذ پیشین ص ۲۴۷.

و میرفندرسکی تا زمان حاضر» (انسیتو ایران و فرانسه، پژوهشهای علمی در ایران، تهران ۱۳۵۴ ه. ش ۱۹۷۵ م) با تعلیقات سودمندی منتشر ساخته‌اند. از آثار فارسی سیداحمد علوی کتاب لطائف غیبیه^۱ اوست که بوسیله سید جمال‌الدین میردامادی چاپ شده و ایشان که خود از خانواده^۲ میرداماد هستند شرح حال تفصیلی با اشاره به نام دانشمندانی که از آن خاندان بوده‌اند در آغاز کتاب آورده‌اند.

نسخه‌ای از حاشیه^۳ علوی بر قبسات در کتابخانه مجلس شورای ملی بشماره ۳۰۸۹۳۵/۴۵۸۸ موجود است. مؤلف در مقدمه کتاب چنین می‌گوید:

«اما بعد فیقول اقل المفنّاقین و اجوح المربوبین الی رحمة ربّه العزیز احمد بن زین- العابدین العلوی: ان شاهی المعرفة اشمخ من ان یطیر الیه کلّ طائر، و سراق البصیرة احجب من ان یحوم حوله کل سائر، سیما ما فی شاهی کتاب القبسات العلی، وهو کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء من تلویحات قدوسیة الی مطالب رموز الحکمة العالیة و اشارات ملکوتیة الی ما رب کنوز الفلسفة المتعالیة، یکاد زیتها یضیء و لولم تمسسه نار، نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء.

ثم انی لما اقتبست انوار افانین العلوم بقضّمها و قضیضها، و امّتهات قوانین اقرار الفنون بأسرها، اصولها و فروعها، من اضواء کوکب درّی توقد من شجرة مبارکة، هو الحکیم العظیم و آية الله الکرم، باقر علوم الاولین و الآخرین - اعلی الله درجته فی اعلی العلیّین و حشره مع اجداده المعصومین الاطیین - و آنست ناراً من قبسات صحبته المملکیّة فی دهر طویل، و اصطلیت من جذوات ملازمته البهیّة فی اوان المدارس و غیره فی امد بعید و زمان مدید مع غایة اشفاقه القدسیّة الّتی لاتنهای علیّ و نهایة الطافه المملکیّة الّتی لاتعدّ و لا تحصى الیّ. و لما رانی قد اختلست معارفه اللاهوتیة و عوارفه المملکوتیة من خلصة ملکوته و ایماضاته و تقویم ایمانه و تقدیساته و نبراس ضیائه و صراطه المستقیم و افقه المبین^۱ مع علمه بأنّی قد احطت خبراً بما فی غیرها من الاشارات و النجاة

۱- کلماتی که با حروف سیاه آورده شده نام کتابهای میرداماد است و علوی بعنوان

صنعت براعت استهلال از آنها یاد کرده است.

و الشفا^۱ من الخبايا على^۱ نمط سديد ، و علم اننى ممن له قلب او القى السمع وهو شهيد ، امرنى مرة بعد اخرى^۱ وكرة بعد اولى ، بان اتصدى لشرح هذا الكتاب المستطاب فى اوان حياته - اسكنه الله اعلى^۱ فراديس جنانه - وكنت معتذراً عنه من حيث علائق الزمان و عوائق الدهر الخوان^۱، ثم رأيت ان^۱ الاوان لا يخلو عن طوارق الحدثان و بمقتضى حكمه يجب الاتيان فتصديت له وهو كتاب كريم ، يتحير مما فيه من اشعة شموسه و ومضات بروقه ابصار اولى الابصار ، و يهش على اسراره المكونة و ينهش الى ابكاره المخزونة و يدهش الى لآليه المشورة عقول ذوى الافكار . ايها الحكماء القديسون المتألهون لعلى آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون .

فيض روح القدس ار باز مدد فرمايد

ديگران هم بكنند آنچه مسيحامى كرد

و الحال حال الافتتاح و الانشراح والتوفيق من الله فائق الاصباح .

از سر آغاز كتاب آشكارى شود كه نويسنده تاجه اندازه به تعبيرات فلسفى و عرفانى تسلط داشته و نيز احترام و تعظيم او نسبت به مقام والاى علمى ميرداماد درخور توجه است . حاشيه^۱ سيد احمد علوى بر قبسات در نسخه اى كه ما از آن استفاده كرديم ۱۲۷ ورق دو صفحه اى است و اين نسبت به حاشيه^۱ آقاجانى كه پس از اين معرفى خواهد شد کوتاه تر و مختصر تر است .

از قبسات شرحى در دست است كه آن را محمد بن على رضا بن آقاجانى كه از شاگردان صدرالدين شيرازى (ملاصدرا) بوده نوشته و نسخه اى از آن به خط مؤلف در دست است كه متعلق به پروفيسور هانرى كرنى مى باشد . اين شرح را آقاى سيدجلال - الدين آشتيانى در كتابى كه پيش از اين ياد شد معرفى و فقراتى از آن را نقل کرده و وعده طبع و نشر آنرا نيز داده است .

۱- هر سه كتاب از شيخ الرئيس ابوعلی سیناست كه مورد تفحص و تصفح سيد احمد

علوى بوده است .

از شرح حال محمد بن علی رضا بن آقا جانی اطلاعی در دست نیست فقط شیخ محمود بروجردی که قبسات چاپ سنگی را آماده طبع ساخته در صفحه آخر یاد کرده که پس از زیارت امام مدفون به خاک طوس (= حضرت رضا علیه السلام) از راه گرگان بازگشته و در استراباد به یکی از بزرگان اهل فضل وارد شده و نزداو شرحی از قبسات دیده است که نوشته یکی از شاگردان ملاصدرا بوده است .

این شرح در سال ۱۰۷۱ نوشته شده و ماده تاریخ آن در پایان کتاب چنین آمده است :

زین درج بیان که مثقب طبعم سفت

گل‌های مراد هوشمندان بشکفت

دل نغمه سرا گشت و سروش غیبی

شرح قبسات سال تاریخش گفت

برای اینکه خوانندگان از کیفیت نگارش کتاب آگاهی یابند قسمتی که مربوط به تقسیم موجود به واجب و ممکن و ممتنع است نقل می‌شود :

« ان الموجود اما ان یکون واجبا و هو مایمتنع عدمه لذاته فلیس وجوده متوقفاً علی شیء بل هو الموجود الذی متی فرض غیر موجود لازم منه محال فهو ضروری الوجود لکونه بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه فذاته واجب الوجود من جمیع الجهات ، کما انه واجب الوجود بالذات ، فلیست فیه جهة امکانیة حتی یکون من جهة واجب الوجود و من جهة ممکن الوجود ، ولا جهات امتناعیة والا لزم الترتیب المستدعی للامکان وذلک مستحیل بالبرهان ، فیتبین من هذا ان الواجب الوجود لا یتأخر عن وجوده وجود منتظر بل کل ما هو ممکن له فهو واجب له ، فلاله ارادة منتظرة ، و لاله طبیعة منتظرة ، ولا صفة من الصفات التی لذاته منتظرة ، و ان الواجب الوجود هو الذی ینتزع الوجود من صرف نفس ذاته ، و یحکم علیه بانه موجود ، وهو المعبر عند المشائین بالوجود الحقیقی ، و عند الاشراقیین بالنور الغنی و نور الانوار ، و عند الصوفیة بغیب الغیوب و المرتبة الاحدیة .

او ممکناً وهو جایز الوجود والعدم بحسب نفس الذات والحقیقة فوجوده متوقف علی شیء ومتی فرض غیر موجود او موجوداً لم یلزم منه محال فالممكن الوجود لضرورة له بوجه ای لا فی وجوده و لا فی عدمه و هو الذی یفتقر العقل فی انتزاع الوجود عنه الی ملاحظة امر آخر وراء نفس ذاته ، ای امر کان مثل انضمام شیء الیه ، او انقسابه الیه ، او غیر ذلك من الامور الخارجة عن نفس ذاته فلا ضرورة فی وجوده و لا فی عدمه ، و یفتقر فی موجودیته و اتصافه بالوجود او صیورته موجوداً الی مؤثر یؤثر فیہ ای الی علته و یكون عدمه من عدم علته و من الظاهر ان الممتنع خارج عن المقسم وصفاً وفرضاً^۱

در کتابخانه مجلس شورای ملی شرحی بر قبسات بشماره ۱۳۶۹۸ وجود دارد که هر چند آغاز آن با آغاز شرح آفاغانی متفاوت است ولی پس از مقابله بنظر می آید که هر دو یکی است .

۱- نقل از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ، جلد دوم ، باهتمام سید جلال الدین

تصحیح متن کتاب

در تصحیح متن کتاب از نسخه‌های زیر استفاده شده است :

۱- نسخه متعلق به مدرسه عالی سپهسالار تهران بشماره ۱۲۷۴/ - این نسخه ده سال پس از تألیف کتاب یعنی در سال ۱۰۴۴ نوشته شده و موشح به حواشی و تصحیحات به خط مؤلف است و در پایان آن چنین آمده است :

«قد اتفق الفراغ من كتابة هذا الكتاب المستطاب ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فضلاً من فيض الحكيم الحميد ، أواخر العشر الثاني من الشهر التاسع من السنة الرابعة للعشر الرابع من المائة الحادية عشر من الهجرة على يد المفتقر الى الله العزيز الغالب ابن شاه منصور اليزدي عبدالمطلب ، يجوز عن سيأتها بالنسبي و وصيته على بن ابي طالب ، تم» .

چون این نسخه اصل قرارداد شده با نشانه خاصی ممتاز نگردیده است .

۲- نسخه متعلق به مجلس شورای ملی ، بشماره ۸۸۳/ ، از کتب خطی سید محمد صادق طباطبائی (شماره ثبت ۳۸۳۲/۳۱۵۸۸) این نسخه در مجموعه ایست مشتمل بر :

۱- قبسات ، ۲- رساله در معنی کلی و جزئی و ترکیب نوع از جنس و فصل ، ۳- رساله در علم واجب قبل الاشياء ، ۴- رساله خلق الاعمال ، ۵- رساله در بدامسمی به نبراس الضیاء . در صفحه اول این نسخه چنین آمده است :

«قال بعض : و وجد بخط مولانا اسمعيل الخاجوئي انه (ای السید الداماد) ينسب من قبل امه الى الشيخ المحقق الشيخ عني بن عبدالمعالی . و قد اشتهر انه لم يأو بالليالي الى فراشه للاستراحة مدة اربعين سنة ، ولم يفت منه رحمه الله نوافله مدة تكليفه . ذهب في

آخر عمره الشریف من اصفهان بمرافقة السلطان شاه صفیّ الى زیارة العتبات العالیات
فات هناك و دفن فی النجف الاشرف . و قال صاحب الحدائق : كان متعبداً فی الغایة ،
مكثاراً لتلاوة كتاب الله المجید بحیث ذكر لی بعض الثقات انه كان یقرأ كل لیلة خمسة عشر
جزءاً من اجزاء القرآن ، و كان مقرباً عند السلطان شاه عباس الصفویّ الماضي كثیراً ،
و كذلك بعده عند خلیفته الشاه صفیّ .»

للسیّد الدّاماد قدّس سرّه فی اول الجذوات:

عَیْنَانِ عَیْنَانِ لَمْ یَكْتُبْهُمَا قَلَمٌ
فِیْ كُلِّ عَیْنٍ مِّنَ الْعَیْنِیْنِ عَیْنَانِ
نُونَانِ نُونَانِ لَمْ یَكْتُبْهُمَا رَقَمٌ
فِیْ كُلِّ نُونٍ مِّنَ النُّونِیْنِ نُونَانِ

قیل: العَیْنَانِ عَیْنُ الْاِبْدَاعِ و عَیْنُ الْاِخْتِرَاعِ . و الْقَلَمُ قَلَمُ الْعَقْلِ الْفَعَالِ و فِی
عَیْنِ الْاِبْدَاعِ عَالِمُ الْعَقْلِ و عَالِمُ النَّفْسِ . و فِی عَیْنِ الْاِخْتِرَاعِ عَالِمُ الْمَوَادِّ و عَالِمُ
الصُّوَرِ . و النُّونَانِ نُونُ التَّكْوِیْنِ و نُونُ التَّدْوِیْنِ و فِی نُونِ التَّكْوِیْنِ الْاِمْكَانُ الذَّاقِ
و الْاِمْكَانُ الْاِسْتِعْدَادِ و فِی نُونِ التَّدْوِیْنِ اَحْكَامُ الدِّیْنِ و قَوَانِیْنِ الشَّرْعِ الْمَبِیْنِ . كَذَا فِی
المَقَامِ . و قد قیل فِی و فَا ت هَذَا السَّیِّدُ الْجَلِیْلُ الزَّاهِدُ الْفَاضِلُ النَّحْرِیْرُ :

« عروس علم دین را مرده داماد »

توفیّ سنة اربعین و الف فی النجف الاشرف علی مشرفها آلاف السّلام ، قیل
توفی سنة احدى و اربعین و الف .

در ضبط نسخه بدلها این نسخه با نشانه «ط» مشخص گردیده است .

۳- نسخه متعلّق به مجلس شورای ملی بشماره ۳۱۱۲/۶۲۶۰۱ . در ورق اول
این کتاب چنین آمده : « خط حکیم شفا فی اصفهانی مشهور در این کتاب دیده می شود .
» این کتاب در عصر مصنّف تحریر شده است همچنین بعضی از حواشی آن در ورق

دوم کتاب این عبارت آمده : « کتاب القبسات المحشّی بخط المرحوم المیر منصور الرشتی »
مطالب و اشعاری دیگر نیز در سه ورق اول دیده می شود .

در پایان این نسخه تاریخ کتابت نیامده و در ضبط نسخه بدل ها با نشانه « م »
مشخص شده است .

۴- نسخه متعلق به استاد محترم آقای حاج شیخ عبدالله نورانی ، که در سال ۱۰۳۵
نوشته شده و بر مؤلف یعنی میرداماد قرائت گردیده است . در پایان این نسخه چنین
آمده است :

« و فرغ عن تنمیقه اوان التشرّف بخدمة مصنّفه - ادام الله ظلال جلال افاداته
السّنیّة العلیّة علی مفارق الطّالّیین الی یوم الدّین - و ایام التردّد عند خدمة عتبة جنابه
و العکوف علی ملازمة باباه اصغر خدمه درجه و قرباً الیه ، و اکبرهم و اوفرهم اخلاصاً
له ، و اعظمهم املاً و رجاءاً منه ، محمد بن جلال الدین محمد یشتهر بمؤمن القاشانی
عام ۱۰۳۵ من شهور ذی الحجة الحرام حامداً مصلیاً مسلماً علی هاجرها تسليماً کبیراً
کثیراً » .

در صفحه پیش از شروع چنین آمده است :

لخضرة المصنّف - ادام الله ظلال جلاله علی مفارق السّالّکین الطّالّیین
الی یوم الدّین - :

تسخیر ممالک معانی کردم	پیری ز خرد دام جوانی کردم
تا بوم و بر زمین عقل از قبسات	رشک طبقات آسمانی کردم
وله ایضاً - حفظه الله عن المکروهات - :	

دل مخزن حکمت الهی کردم	در عالم عقل پادشاهی کردم
اندر قبسات بحر تحقیق شدم	کشتی شک و شبهه تباهی کردم

در ضبط نسخه بدل ها از این نسخه با نشانه « ن » یاد شده است .

۵- نسخه چاپ سنگی که تاکنون مورد استفاده بوده است ، از مزایای این نسخه

یکی آنکه در حاشیه آن کتابهای دیگری از میرداماد آمده است بدین صورت :

۱- خلسة الملکوت .

۲- الایقاعات .

۳- التوفیق بین مذهب المعلم ارسطوطالیس و استاذہ افلاطن الالهی فی القول .
بحدوث العالم .

۴- اثولوجیا للمعلم ارسطو^۱ .

دیگر آنکه تعلیقات میرداماد و شمس الدین گیلانی و شاگرد او و میرزا ابوالحسن جلوه بر قبسات آمده است .

این نسخه به همت شیخ محمود بروجرودی که ساکن طهران بوده است در سال ۱۳۱۵ هجری قمری طبع شده است و او خود در صفحه آخر کتاب اشاره می کند که حوادثی برای او رخ داده که کتاب به مباشرت دیگران چاپ شده و اشتباهات و اغلاطی در آن وارد گردیده است : « فاحدثوا فی هامشه و حواشیه بل و فی متنه اغلاطاً من التحریر یتلفت الیها الناظر البصیر و یکشف عنها الناقد الخبیر » .

در ضبط نسخه بدل ها از این نسخه بانشانه^۲ « چ » یاد شده است .

۱- پیش از این یاد شد که اثولوجیا از افلوطین (= پلوتن) است و آن را اشتباهاً

به ارسطو نسبت داده اند .

شرح حال میرداماد بنقل اسکندربیک منشی در تاریخ

عالم آرای عباسی

«میر محمدباقر داماد . حضرت میرخلف صدق مرحوم سید محمد داماد استرآبادی است . و دخترزاده مجتهد مرحوم مبرور شیخ علی عبدالعالی . پدرش بدین جهت به داماد اشتہار داشت . به حدّث فہم و جودت طبع اتّصاف دارد ، و در صغر سنّ در مشہد مقدّس معلّی واقع شدہ ، و در خدمت مدرّسان و افاضل سرکار فیض آثار اکتساب علم نمودہ ، در اندک زمانی ترقّی عظیم کرد . در زمان نوّاب اسکندرشان بہ اردوی معلّی آمدہ ، بہ صحبت علما و افاضل در گاہ معلّی مشرف گشتہ . مدّتی با امیر فخرالدّین سماک استرآبادی و سایر دانشمندان مباحثات نمودہ ، در علوم معقول و منقول سرآمد روزگار خود گشت . و الیوم پرتو اشراقات انوار فضائل و کمالاتش بر ساحت آمال طالبہ علوم درخشان ، و لمعات کوکب طبع آفتاب مثالش بر عالمیان تابان است .

واز تاریخ ارتحال حضرت شاہ جنّت مکان الی الآن کہ مطابق خمس و عشرین و الف هجری است لحظہ ای از مطالعہ و مباحثہ خالی نبودہ و لمحہ ای اوقات شریفش بہ بطالت نگذشتہ ، و الحقّ جامع کمالات صوری و معنوی است ، و کاشف دقائق انفسی و آفاق و در اکثر علوم حکمیّات و فنون غریبہ ریاضی و فقہ و تفسیر و حدیث درجہ علیا یافتہ ، رتبہ عالی و اجتهاد دارد ، و فقہای عصر فتاویٰ شریعہ را بہ تصحیح آن جناب معتبر می شمارند .

و در اکثر علوم تصانیف دارد، و آنچه تا این غایت از تصانیفش معلوم این ذرهٔ بیمقدار گشته: کتاب صراط المستقیم و افق المبین که مملو از لثالی ثمین حکمت و نکات دقیق کلام است. و کتاب رواشح سماویته در شرح احادیث امامیه، شرح کتاب کافی کلینی، و تفسیر قرآن موسوم به سدره المنتهی، و رسالهٔ خلق الاعمال که به ایقاعات موسوم گردیده، و کتاب خلصهٔ ملکوتیه، و عیون المسائل و ایماضات، و ضوابط الرضاع و سبع الشداد و حاشیهٔ شرح مختصر الاصول، و قبسات حقّ الیقین فی حدوث العالم، و کتاب تقدیسات در رفع شبههٔ ابن کونه. و شرح صحیفهٔ کامله، و چند رساله و کتاب دیگر از مصنفات جناب میر کسوت ظهور پوشیده. امید که آنچه اتمام نیافته باشد به اتمام آن موفق گشته، مکنونات خاطر شریفش به جلوه گاه ظهور آید.

حافظهٔ جناب میر بمرتبه ایست که از اول حال در مبادی نشو و نما هر نقد عیاری که بخازن طبیعت سپرده در حفظ آن شرط امانت بجای آورده. فلسی از آن از خازن طبیعت و قّاد فلسفهٔ دوران فوت نشده، در طاعت و تقوی و عبادت درجهٔ عالی و رتبهٔ بس متعالی دارد، خلاصهٔ اوقاتش صرف مطالعه و مباحثه و عبادت الهیه شده و می شود.

و گاهی به نظم اشعار ملتفت شده، اگرچه دون مرتبهٔ عالی اوست، اما مضمون این مقال را که از زبدهٔ العارفین، سخنور نامی، شیخ نظامی علیه الرحمه مشهور است. نظم:

پیش و پسی بست صف کبریا پس شعرا آمد و پیش انبیا

منظور داشته، زبان صدق بیان بدان گشوده، «اشراق» تخلص می نماید. و در غزل و قصیده و مثنویات بتمخیص مثنوی که در مخزن الاسرار شیخ نظامی در سبک لثالی بحر معانی در آورده، داد سخن پردازی داده است، از منظومات میر این رباعی که در نعت حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله در رشتهٔ بلاغت انتظام داده، نیمهٔ تبرکاً در این صحیفه ثبت افتاد. رباعی:

ای ختم رسل دو کون پیرایه تست

افلاک یکی منبر نه پایه تست

گر شخص ترا سایه نیفتد چه عجب

تو نوری و آفتاب خود سایه تست

الیوم در دارالسلطنه اصفهان است ، امید وجود شریفش سالها زینت افزای

گلشن روزگار بوده ، طلبه علوم از پرتو اشراقات خاطر خورشید مثالش مستفیض گردند .

شرح حال میرداماد بنقل تقی‌الدین حسینی کاشانی

در تذکره خلاصه الاشعار

میر برهان‌الدین محمد باقر اشراق ، مدّ الله تعالی ظلال سیادت و فضیلت به یوم
القیام ، از متوطنین دارالسلطنه صفاهان است ، پسر سیّد السّادات امیر شمس‌الدین
محمد الاسترآبادی‌الشّهر به داماد است . وانتساب شریف آنجناب از جانب دیگر بحضرت
شیخ‌المحقّقین ، و قدوة المدقّقین ، و فخرالمجتهدین ، و خلاصه‌العلماء المتبحرین ، وزین
الفقهاء فی العالمین علی بن عبدالعالی ، روح‌الله روحه و نور مرقدہ ، می‌رسد ، که علو
شأنش در میان مجتهدین امامیه ، کالشمس فی وسط السماء هویدا است . لاجرم حاجت
به آن نیست که قلم دو زبان در تعریف آن مقتدای عالمیان شروع نماید ، و بأنامل سعی
واجتهاد أبواب مناقب و مفاخر آن ملاذ مجتهدین برگشاید .

امّا سیادت و فضیلت پناه مشارالیه در تزکیه نفس نفیس و تصفیه باطن شریف
و سیمر رضیه و شیم مرضیه عدیل و نظیر ندارد ، و از سایر سادات عظام زمان خود
بلکه از اکثر علما و فضلائی عصر ، بحدود طبع وحدت‌ذهن و طلاقت لسان و لطافت
بیان امتیاز تمام دارد . و از زمان طفولیت تا حال همواره تخم مهر و محبت در فضای ضمیر
صغیر و کبیر می‌کارد ، و اهالی و افاضل نسبت به آن سرور ذریه خیر المرسلین التفات بسیار
داشتند و دارند .

سألها در مشهد مقدّسه رضویّه علی ساکنها السلام ساکن بود و بطلب علوم مشغولی

می‌نمود، و اکثر متداولات معقول و منقول را مطالعه فرمود، و در اندک زمانی در میدان تحقیق مسائل شفا و اشارات، و توضیح اشکال رسائل ریاضیات و حکمیّات قصب السبق از اقران در ربود، و با وجود صغر سن مهارتش در فنون علوم بجائی رسید که در اکثر مطالب عالیّه حکمیّات و ریاضیّات رسائل و حواشی تصنیف نمود.

و بعد از آن از مشهد مقدّسه سفر کرده خود را بدارالسّلطنه قزوین رسانید، و مدّتی نیز در اردوی معتلا به درس اشتغال نمود، نقوش دقایق طبع نقّاد و ذهن و قیّاد خود را بر صحایف ضمائر علما و فضلا ظاهر گردانید.

و در شهر سنه ثمان و ثمانین و تسعمائة از دارالسّلطنه قزوین بقصد زیارت مشهد مقدّسه رضویّه به دارالمؤمنین کاشان خرامید، و روزی چند درین جانب ساکن گردید و در آن اوقات فقیر حقیر بملازمت آن قبله ارباب دانش و بینش رسیده، آن مقدار صفات حمیده و نعوت پسندیده، چه علمی و چه عملی، از او مشاهده شد که زبان قلم از شرح شمه‌ای از آن قاصر است.

و ایضاً در آن زمان میان ابن‌کینه و آن والی‌کشور فضل و احسان چنان موافقتی و آشنایی پدیدگشت، که ریاض انس و حدایق مودّتی که پرمرده گردیده بود، دردو سه نوبت صحبت صفتِ حضرت و نصارت پیدا کرد. و بمجالست و مجاورت آن قطب فلک معانی دل و جان را چنان الفی و مؤانستی حاصل گردید که این بنده شرح‌نبذه‌ای از آن بوسیلت تلفیق الفاظ و ترکیب کلمات از جمله محالات می‌داند، لاجرم دعای آن ذات را بر توضیح آن صفات راجح دانسته به این نظم اکتفا می‌نماید. شعر:

غبار غم به تو ای سرو نوجوهان مرساد

بهار عمر ترا آفت خیزان مرساد

بنفشه خط سبزت مباد پرمرده

به لاله زار رخت رنگ زعفران مرساد

امّا با وجود کمال در هر وادی از فنون فضائل میلش به شاعری بیشتر بود، و

اکثر اوقات اشعار آبدار بر لوح اعتبار نقش می نمود، و بطریق مشایخ کبار بگفتن رباعیات توجه و میل می فرمود، و در آن چند روز که در کاشان تشریف داشتند، از بحر طبع گوهر خیز، جوهری چند به ساحل ظهور رسانید که دست تصوّر هیچ غواصی به گردان نمی تواند رسید، و این رباعی از آن جمله است. رباعیه :

ای عشق مگر مایه بود آمده‌ای کز سر تا پا تمام سود آمده‌ای

نقصان تو از چشم بدکس مرساد کارایش دکن وجود آمده‌ای

امّا در این اوقات که ابن کمینه از جمع و تألیف این خلاصه فی الجمله فارغ شده بود، اعنی شهر سنه ثلث و تسعين و تسعمائه، سیادت پناه مشارالیه باردیگر بدارالمؤمنین کاشان تشریف شریف ارزانی فرموده، و در وادی شاعری چندان ترقی ازو مفهوم گشت، خصوصاً در فنّ قصیده و طرز مثنوی که زیاده بر آن نتوان بود.

والحقّ بی شائبه اغراق و مبالغه می توان گفت که تاصیت سخن سرایان بلادخراسان فرو نشسته، چون او بلیغی از آن طرف برنخاسته، و تا بستان فضل در بلاد فارس و عراقین سرسبز شده چون او بلبلی به هزارستان ترنم نیامده. منظومات قصاید پر جزالتش بر مقتضای اذهان درآک نوای عشاق آفاق شده، و استعارات مثنویات با سلاستش بر اقتضای افهام راست، غذای پرده سرایان حجاز و عراق آمده. مثنوی مخزن الاسرار شیخ نظامی را تتبع نموده، و به آن طرز ابیات تازه و معانی بی اندازه در سلک نظم ترتیب داده، مقالات توحیدش در غایت تازگیست، و مناجات و نعتش در نهایت نازکی، مجازاتش به حقیقت بس دلبر است، و معانیش بدرستی و بلندی معجز نما، حروفش مظهر معانی بکر، معانیش مبین غرائب فکر باجماع مستعدان و اهل اعتبار او را بر کمال سخنوری و نکته‌وری بخدافیرها قدرتی اتمست و این شیوه بر جنابش شایسته و مسلم.

شرح حال میرداماد بنقل اشکوری در محبوب القلوب

السَّيِّدُ السَّنَدُ الْمُحَقِّقُ فِي الْمَعْقُولِ وَالْمُحَقِّقُ فِي الْمَتَقُولِ سَمِيَّ
خاميس آجداده المعصومين أمير مُحَمَّد باقير الدّاماد

لا زال سَعِيهِ فِي كَشْفِ مَعْضَلَاتِ الْمَسَائِلِ مَشْكُوراً وَاسْمُهُ فِي صَدْرِ
جَرِيدَةِ أَهْلِ الْفَضْلِ مَسْطُوراً .

علم عروس همه اُستاد شد فطرت او بود که داماد شد

وَوَجْهُهُ اشْتِهَارُهُ بِالدَّامَادِ أَنَّ الْوَالِدَ سَيِّدَ مُحَمَّدٍ لَا سِتْرَ ابَادِي رَحْمَةِ اللَّهِ
لَمَّا تَزَوَّجَ بِنْتَ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ الْمَدَقِّقِ الشَّيْخِ عَلِيِّ طَابَ ثَرَاهُ اشْتَهَرَ بِالدَّامَادِ
ثُمَّ لَمَّا تَوَلَّدَ مِنْ بِنْتِهِ السَّيِّدُ السَّنَدُ اشْتَهَرَ كَمَا اشْتَهَرَ الْوَالِدُ بِالدَّامَادِ كَانَ
شَكَرَ اللَّهُ سَعِيَهُ وَرَفَعَ دَرَجَتَهُ يُصْرَحُ النِّجَابَةُ بِذِكْرِهِ وَيَخْطُبُ الْمَعَارِفُ
بِشُكْرِهِ وَلَمْ يَزَلْ بِطَالِعِ كُتُبِ الْإِثْلِ مُتَفَهِّماً، وَيَلْقَى الشُّيُوخَ مُتَعَلِّماً
حَتَّى يَفْقُوهَ فِي اقْصَرِ مَدَّةٍ فِي كُلِّ مِائَةِ فُنُونِ الْعِلْمِ عَلَى كُلِّ أَوْحَدِيٍّ اخْتَصَّ
وَاصَارَ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ كَالْوَاسِطَةِ فِي النَّصِّ .

عقلیش از قیاس عقل بُرون نقلیش از اساس نقل فُزون

يُخْبِرُ عَنْ مَعْضَلَاتِ الْمَسَائِلِ فَيُصِيبُ، وَيَضْرِبُ فِي كُلِّ مَا يَنْتَحِلُهُ
مِنَ الْعَالَمِ بَيَّافِي تَوْحِيدِ بَيَّانِ دَقَائِقِ الْعُلُومِ وَالْعِرْفَانِ، وَتَمَرُّدِ
بِفَرَائِدِ أَبْكَارِهِ لَمْ يَكُنْشَفْ قِنَاعُ الْإِجَالِ عَنْ جَمَالِ حَقَائِقِهَا إِلَى الْآنِ .

فَلَقَدْ صَدَّقَ مَا انْشَدَ بَعْضُ الشُّعْرَاءِ فِي شَأْنِهِ :

بتخميرش يدالله چوَن فُرو شد نم فيض آنچه بُد در کار او شد

مُصَنَّفَاتُهُ اللَّطِيفَةُ وَمُؤَلَّفَاتُهُ الْبَدِيعَةُ ، كَالنَّقُومِ الْقُومِ لِلْإِيمَانِ عِنْدَ أَهْلِ
الْإِسْلَامِ ، وَكَالرَّوَاشِحِ السَّمَاءِ الْكَافِي لِإِفَاضَةِ الْمُسْتَفِيدِينَ عَنْ اسْتِكْشَافِ
أَحَادِيثِ ائِمَّتِنَا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، وَكَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ الثَّابِتِ لِنُثْبَتِ
أَقْدَامِ أَقْسَامِ حُكَمَاءِ الْإِيَامِ ، وَكَالْفُقِّ الْمُبِينِ لِاسْتِئْصَارِ بَصَائِرِ عُلَمَاءِ
الْإِنَامِ عَلَى الدَّوَامِ . وَكَالْقَبَسَاتِ الْمُشْتَعِلَاتِ فِي ظُلْمَةِ حَيْرَةِ أَرْبَابِ
الْفِكْرَةِ لِإِقْتِبَاسِ جَوَاهِرِ التَّحْقِيقَاتِ مِنْ مَعَادِنِ الْكَلَامِ ، وَكَالْجَلْدَوَاتِ
النَّيِّرَاتِ فِي طُورِ التَّدْقِيقِ وَالتَّحْقِيقِ لِدَوَى الْإِفْهَامِ . فَمَنْ اخْتَلَجَ فِي خَاطِرِهِ
الْخَطِيرَ هَذَا الْمُدْعَا فَلْيَخْلَعْ نَعْلَيْهِ الْهُوسَ وَالْهُوَى حَتَّى يَصِلَ بِالْوَادِ
الْمُقَدَّسِ طَوًى . فَلْيَلِمْ دَرَهُ لِاسْتِخْرَاجِ مَسَائِلِ عَوِصَةِ شَرْعِيَّةٍ فِي
ضَوَابِطِ رِضَاعِهِ الَّتِي هِيَ كَأَمِّ الْكِتَابِ لِلْأَصْحَابِ ، فَأَرْتَضِعْ لِبَنِ الْعِلْمِ مِنْ
ثَدْيِ مَسَائِلِهَا فَحَوْلْ أُولَى الْأَلْبَابِ ، فَيَلْعَنُوا مِنْ صِغَرِ الشُّكُوكِ وَالْأَوْهَامِ
يَبْلُوغِ الْإِطْمِينَانَ وَالْإِفْهَامِ فِي كُلِّ الْأَبْوَابِ .

قَالَ قُدَّسَ سِرُّهُ فِي خِتَامِ الْكِتَابِ : أَلَيْسَ مِنَ الْمُنْصَرِّحِ الْمُسْتَبِينِ
لَدَى الْمُتَبَصِّرِ أَنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي هُوَ نُسْخَةُ نِظَامِ الْكُلِّ وَتَدْلُكَةُ طَبَقَاتِ
الْعَوَالِمِ مِنْ سِنَخِينَ بِحَسَبِ الْعَالَمِينَ سَنَخٌ بِحَسَبِ عَالِمِ الطَّبِيعَةِ وَهُوَ هَيْكَلُهُ
الْجَسَدَانِي أَوْ بَدَنُهُ الْهَيُولَانِي ، وَسِنَخٌ بِحَسَبِ عَالِمِ الْقُدْسِ وَهُوَ جَوْهَرُهُ
الْعَاقِلُ الَّذِي هُوَ نَفْسُهُ النَّاطِقَةُ الْمَجْرَدَةُ وَلَهُ مِنْ حَتَبِ النُّسَخَتَيْنِ وَلَادَةٌ
فِي الْعَالَمِينَ وَبِحَسَبِ الْوِلَادَتَيْنِ رِضَاعٌ وَارْتِضَاعٌ عَلَى سَبِيلَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ
حِسِّيٍّ وَعَقْلِيٍّ ، وَثَدْيَا ارْتِضَاعِهِ الْعَقْلِيِّ فِي وَلَادَتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ قُوْنَاهُ النَّظَرِيَّةُ
وَالْعَمَلِيَّةُ اللَّتَانِ هُمَا الْعَاقِلَةُ لِلْجَنَبَةِ الْحَقَّةِ الَّتِي هِيَ الْمَبْدَأُ الْقِيَوْمُ الدَّيْمُومُ
وَالْعَامِلَةُ لِلْجَنَبَةِ الَّتِي هِيَ جَنَبَةُ الْهَبْكَلِ الدَّائِرِ الْهَالِكِ وَلَبَنُ ثَدْيِي -

الْقُوَّتَيْنِ نُورِ الْعِلْمِ وَبَهْجَةِ الْحِكْمَةِ . وَكَمَا الرِّضَاعُ الْجَسَدَانِي لِحِمَّةٍ
 كُلْحِمَةٍ النَّسَبِ الْجِسْمَانِي ، وَ مُثْمِرٌ لِحُكْمِ الْوِلَادَةِ الْهَيُولَانِيَّةِ فَكَذَلِكَ
 الرِّضَاعُ الرُّوحَانِي لِحِمَّةٍ كُلْحِمَةٍ النَّسَبِ الْعَقْلَانِي بِالْإِضَافَةِ إِلَى إِضْمَامَةِ
 جَوَاهِرِ عَالَمِ التَّسْيِجِ وَ التَّمْجِيدِ ، وَ مُثْمِرٌ لِيَلَاتِ تَصَالٍ بِالْأَنْوَارِ الْعَقْلِيَّةِ
 الْقُدْسِيَّةِ ، أَعْنَى رُوقَةِ مَلَائِكَةِ اللَّهِ الْمُقَرَّبِينَ ، وَ زُمرَةِ عِبَادِهِ الْقُدِّيسِينَ ،
 وَ لَا سِيَّمًا رُوحُ الْقُدُسِ الَّذِي يَهَبُ الصُّورَ بِإِذْنِ رَبِّهِ الْوَهَّابِ عَلَى مَا قَدْ
 قَالَ جَلَّ سُلْطَانُهُ فِي تَنْزِيلِهِ الْكَرِيمِ وَ قَرَأْنِهِ الْحَكِيمِ : « إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ
 رَبِّكِ لَا هَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا » وَ كَمَا أَنَّ أَقْلَ النَّصَابِ الْمُعْتَبِرِ بُلُوغُهُ
 فِي الرِّضَاعِ الْجِسْمَانِي عَشْرُ رَضَاعَاتٍ تَامَّاتٍ فَكَذَلِكَ الرِّضَاعُ الْعَقْلَانِي يُعْتَبَرُ
 لَا مُحَالَةً فِي بُلُوغِ الْأَوَّلِ حَدًّا لَا سِتِّهَامَ تَعْرِفُ مَعَارِفِ الْمَرَاتِبِ الْعَشِيرِ فِي
 سِلْسِلَتِي الْبَدْوِ وَ الْعَوْدِ وَ هُمَا نِصْفَا قَطْرِ نِظَامِ الْوُجُودِ وَ الْمُحِيطُ هُوَ اللَّهُ
 سُبْحَانَهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ . وَ كَيْفِيَّةُ الْإِنْهَاءِ إِلَى جَنَابِهِ وَ الْمَصِيرُ
 إِلَيْهِ وَ الْفَنَاءُ فِيهِ وَ الْبَقَاءُ بِهِ تَعَالَى شَأْنُهُ وَ تَعَاظُمَ سُلْطَانُهُ فِي الْمَبْدَأِ وَ الْمَعَادِ
 وَ لَا يُعَدُّ الْإِنْسَانُ مِنَ الْحَكَمَاءِ مَا لَمْ يَحْصُلْ لَهُ مُلْكَةُ خَلْعِ الْبَدَنِ الظُّلْمَانِي ،
 وَ الْعُرُوجُ إِلَى الْعَالَمِ الشُّورَانِي ، حَتَّى يَصِيرَ الْبَدَنُ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ كَقَمِيصٍ
 يَلْبَسُهُ تَارَةً وَ يَخْلَعُهُ أُخْرَى . انْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ اللَّهُ مَقَامَهُ . أَقُولُ رُوحُ
 الْقُدُسِ مِنْ إِضَافَةِ الْمَوْصُوفِ إِلَى الصِّفَةِ آيَ الرُّوحِ الْمُقَدَّسَةِ .

پوشیده نماند که مشهور نزد حکمای اسلام آنست که روح القدس که جبرئیل
 علیه السلام باشد از جمله انوار عقول فعاله که اقرب و اشرف طبقات ملائکه مقربین
 ایشانند عقل فعال است اعنی عقل قاهر فلک کلتی قمر . و بعضی از اسلامیتین حکما
 گویند جبرئیل سلام الله علیه عقل قاهر فلک کلتی شمس است چه عقل فعال تدبیر هر چه
 در تحت اوست از عالم کون و فساد می کند و مای یابیم که فلک شمس به نفس خود و مدد
 دیگر افلاک عالم را گرم می نماید و نبات را نمایی دهد و موالید را می پروراند و ارکان را

بعضی به بعضی ممازجت می دهد تا از آن امزجه حاصل آید و ارواح بدان تعلق گیرند و آنچه در متون بعضی احادیث شریفه واقع است که مکان جبرئیل آسمان چهارم است مؤید این قول است والله سبحانه اعلم .

وَقَالَ قَدَسَ اللَّهُ سِرَّهُ: إِنِّي ذَاتَ يَوْمٍ مِنْ آيَاتِ شَهْرِنَا هَذَا وَقَدْ كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ شَهْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَعْبَانَ الْمُعَظَّمِ لِعَامِ ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ وَآلِ الْهِجْرَةِ الْمُقَدَّسَةِ . كُنْتُ فِي بَعْضِ خَلَوَاتِي أَذْكَرُ رَبِّي فِي تَضَاعِيفِ أَذْكَارِي وَأُورَادِي بِاسْمِهِ الْغَنِيِّ «بِامْغْنِي» مُشَدُّوهُأ بِذَلِكَ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا عَنِ التَّوَعُّلِ فِي حَرَمِ سِرِّهِ ، وَالْأَمْتِخَاءِ فِي شُعَاعِ نُورِهِ ، فَكَأَنِّي خَاطِفَةٌ قُدْسِيَّةٌ قَدْ ابْتَدَرْتُ إِلَيْهِ فَاجْتَذَبْتَنِي مِنَ الْوَكْرِ الْجَسَدَانِيِّ ، فَقَلَلْتُ حَلَقَ شَبَكَةِ الْحِسِّ ، وَحَلَلْتُ عُقْدَ حَيَالَةِ الطَّبِيعَةِ ، وَآخَذْتُ أَطِيرُ بِجَنَاحِ الرُّوحِ فِي جَوْ مَلَكُوتِ الْحَقِيقَةِ ، فَكَأَنِّي قَدْ خَلَعْتُ بَدَنِي ، وَرَفَضْتُ عَدَنِي وَمَقَوْتُ خَلْدِي ، وَنَصَوْتُ جَسَدِي وَطَوَيْتُ أَقْلِمَ الزَّمَانِ وَصِرْتُ إِلَى عَالِمِ الدَّهْرِ ، فَإِذَا فِي مِصْرِ الْوُجُودِ بِجَمَاهِمِ أُمَمِ النَّظَامِ - الْجُمْلَى مِنَ الْإِبْدَاعِيَّاتِ وَالتَّكْوِينِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ وَالطَّبِيعِيَّاتِ وَالْقُدْسِيَّاتِ وَالْمَسْئُولَانِيَّاتِ وَالْدَّهْرِيَّاتِ وَالزَّمْنِيَّاتِ وَأَقْوَامِ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ وَأَرْهَاطِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ مِنَ الدَّارَجِينَ وَالْدَارِجَاتِ وَالْغَابِرِينَ وَالْغَابِرَاتِ وَالسَّابِقِينَ وَالسَّابِقَاتِ وَالْعَاقِبِينَ وَالْعَاقِبَاتِ فِيهِ الْإِزَالُ وَالْإِبَادُ ، وَبِالْجُمْلَةِ أَحَادُ مَجَامِيعِ الْإِمْكَانِ وَذَرَاتُ عَوَالِمِ الْإِمْكَانِ بِقَضَاهَا وَقَضِيضِهَا وَصَغِيرِهَا وَكَبِيرِهَا ثَابِتَانِهَا وَبَائِدَاتِهَا حَالِيَاتُهَا وَآتِيَاتُهَا ، وَإِذَا الْجَمِيعُ زُفَّةَ زُفَّةٍ وَزُمْرَةَ زُمْرَةٍ بِحَشْدِهِمْ قَاطِبَةً مَعًا مُوَكَّلُونَ وَجُوهَ مَهْيَاتِهِمْ شَطْرَبَابِ كِبْرِيَائِهِ سُبْحَانَهُ ، شَاخِصُونَ بِأَبْصَارِ انْبِيَائِهِمْ تِلْقَاءَ جَنَابِهِ جَلَّ سُلْطَانُهُ مِنْ حَيْثُ هُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَهُمْ جَمِيعاً بِالسَّنَةِ فَقَرِ ذَوَاتِهِمْ الْفَافِرَةِ وَالْأَسْنِ فَاقَةَ هُويَاتِهِمْ الْمَالِكَةِ فِي ضَجِيجِ الضَّرَاعَةِ وَصُرَاخِ

الابتهالِ ذاکِرُوهُ وَدَاعُوهُ وَمُسْتَصْرِخُوهُ وَمُنَادُوهُ، «يَاغْنِي يَا مُغْنِي» مِنْ
 حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ، فَطَفِفْتُ فِي تِينِكَ الضَّجَّةَ الْعَقْلِيَّةَ وَالصَّرَخَةَ الْغَيْبِيَّةَ
 وَخَرَّمْتُ مَغْشِيًا عَلَيَّ، وَكَيْدْتُ مِنْ شِدَّةِ الْوَلَهِّ وَالْدَّهْشِ اِتْمَى جَوْهَرِ
 ذَاقِ الْعَاقِلَةِ، وَآغَيْبُ عَنْ بَصَرِ نَفْسِي الْمَجْرَدَةِ وَآهَاجِرُ سَاهِرَةِ أَرْضِ الْكَوْنِ
 وَآخْرُجُ عَنْ صُفْعِ قُطْرِ الْوُجُودِ رَأْسًا إِذْ قَدْ وَدَعْتَنِي تِلْكَ الْخُلْسَةَ
 شَيْفًا أَحْنُونَا إِلَيْهَا وَخَلَقْتَنِي تِلْكَ الْخُطْفَةَ الْخَاطِفَةَ تَائِقًا لَهْوًا عَلَيْهَا، فَرَجَعْتُ
 إِلَى أَرْضِ الثَّبَارِ وَكَوْرَةِ الْبَوَارِ وَبُقْعَةِ الزُّورِ وَفَرِيَةِ الْغُرُورِ تَارَةً أُخْرَى.
 أَقُولُ مَا انْتَسَبَ السَّيِّدُ السَّنْدُ الْعَابِدُ وَالْحَكِيمُ الْمُتَشَرَّعُ السَّاجِدُ وَالْعَالِمُ
 الْعَارِفُ بِالْمَبْدِئِ وَالْمَعَادِ بِإِلْبَرَاهَانَ الْقَوِيمِ الْمُسْتَقِيمِ بِنَفْسِهِ الْقُدْسِيَّةِ مَعَ
 ارْتِبَاطِهِ الصُّورِيَّةِ وَالْمَعْنَوِيَّةِ بِتَرَاجِمَةِ الْوَحْيِ وَخَزَنَةِ تَنْزِيلِ الْكَرِيمِ عَلَيِّمِ
 شَرَائِفِ التَّسْلِيمِ أَوَّلِي وَانْتَسَبَ بِالْقَبُولِ وَالْقَبْلِ وَآخِرِي بِالتَّصْدِيقِ
 وَالتَّسْلِيمِ مِمَّا انْتَسَبَ سَيِّدُ الْحُكْمَاءِ أَرْسَاطُ طَالِيسَ أَيْضًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ
 بِنَفْسِهِ السَّلَامِ كَمَا سَبَقَ حِكَايَتُهُ بِالتَّرْقِيمِ. فَاسْتَبْعَادُ الْوُقُوعِ فِي شَانِهِ كَالَا سَتْنِكَارِ
 فِي صُدُورِ هَذِهِ الْأُمُورِ عَنْ بَعْضِ أَهَالِي الْحَالِ فِي الْأَزْمَانِ وَالْدَّهْوَورِ،
 وَهَذَا يَنْدَشَأُ مِنْ عَدَمِ الْوُقُوفِ عَنْ مَقَامَاتِ أَهْلِ التَّجَرُّيدِ وَلَيْسَ هَذِهِ
 الْحَالَةُ وَقَفًا عَلَى قَوْمٍ دُونَ آخِرِينَ فَإِنَّ وَاهِبَ الْفَيْضِ لَيْسَ بِضَنِّينِ.

فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحای کرد

وَقَالَ نَوَّرَ اللَّهُ مَرْقَدَهُ: «وَمِنْ لَطَائِفِ مَا اخْتَنَطَفَتْهُ مِنَ الْفُيُوضِ
 الرَّبَّانِيَّةِ بِسَمْتِهِ سُبْحَانَهُ وَفَضْلِهِ جَلَّ سُلْطَانُهُ حَيْثُ كُنْتُ بِمَدِينَةِ الْإِيمَانِ
 حَرَمِ أَهْلِ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ قُمْ الْمَحْرُوسَةَ صَيَنْتُ عَنْ دَوَاهِي
 الدَّهْرِ وَنَوَائِيهَا فِي بَعْضِ أَيَّامِ شَهْرِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ، لِعَامِ الْخَادِي عَشَرَ بَعْدَ
 الْأَلْفِ مِنَ الْهَجْرَةِ الْمُبَارَكَةِ الْمُقَدَّسَةِ النَّبَوِيَّةِ، أَنَّهُ قَدْ غَشِيَنِي ذَاتَ يَوْمٍ

سِنَّةٌ شَبِهُ خَلْسَةً وَآنَا جَالِسٌ فِي تَعْقِيبِ صَلَوةِ الْعَصْرِ تَاجِهِ تَجَاهَ الْقِبْلَةَ ،
فَأَرَبْتُ فِي سِنَتِي نُورًا شَعَشَعَانِيًّا عَلَى أُهْمَةِ ضَوَانِيَّةٍ فِي شَبَّحِ هَبْكَلِ إِنْسَانِي
مُضْطَجِعٍ عَلَى يَمِينِهِ ، وَآخِرَ كَذَلِكَ عَلَى هَيَابَةِ عَظِيمَةٍ وَمَهَابَةِ
كَبِيرَةٍ فِي بَهَاءِ ضَوْءٍ لَامِعٍ وَجَلَاءِ نُورٍ سَاطِعٍ جَالِسًا مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِ الْمُضْطَجِعِ ،
وَكُنْتُ أَنَا دَارٍ مِنْ نَفْسِي أَوْ أَدْرَانِي أَحَدٌ غَيْرِي أَنَّ الْمُضْطَجِعَ مَوْلَانَا
أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَتَسْلِيمَاتُهُ عَلَيْهِ ، وَالْجَالِسُ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِهِ
سَيِّدُنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنَا جِاثٍ عَلَى رُكْبَتِي وَجَاهُ
الْمُضْطَجِعِ وَقِبَالَتُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَحِذَاءِ صَدْرِهِ ، فَأَرَاهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ
وَآلِهِ مُتَبَسِّمًا فِي وَجْهِهِ مُعِيرًا بَدَنَهُ الْمُبَارَكَةَ عَلَى جِهَتِي وَخَدَيِ الْحَيَّتِي كَأَنَّهُ
مُتَبَشِّرٌ مُسْتَبْشِرٌ لِي مُتَقَسِّسٌ عَنِّي كُرْبَتِي ، جَابِرٌ انْكَسَارَ قَلْبِي مُسْتَنْفِضٌ
بِذَلِكَ عَنْ نَفْسِي حُزْنِي وَكَأْبَتِي ، وَإِذَا أَنَا عَارِضٌ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْحِرْزَ
عَلَى مَا هُوَ مَأْخُودٌ سِمَاعِي وَمَحْفُوظٌ جَنَانِي فَيَقُولُ لِي هَكَذَا اقْرَأْ وَاقْرَأْ
هَكَذَا: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمَامِي وَفَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهَا فَوْقَ رَأْسِي ، وَأَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَصِيُّ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ يَمِينِي ، وَالْحَسَنُ ، وَالْحُسَيْنُ ، وَعَلِيٌّ ، وَمُحَمَّدٌ
وَجَعْفَرٌ ، وَمُوسَى ، وَعَلِيٌّ ، وَمُحَمَّدٌ ، وَعَلِيٌّ ، وَالْحَسَنُ ، وَالْحُجَّةُ
الْمُنْتَظَرُ أَيْمَنِي صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ عَنْ شِمَالِي ، وَابُودُرٍّ وَسَلَامَانُ
وَالْمِقْدَادُ ، وَحُدَيْفَةُ ، وَعَمَّارٌ ، وَاصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
مِنْ وَرَائِي ، وَالْمَلَائِكَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَوْلِي ، وَاللَّهُ رَبِّي تَعَالَى شَانُهُ وَتَقَدَّسَتْ
أَسْمَاؤُهُ مُحِيطٌ بِي وَحَافِظِي وَحَفِظِي ، وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ بِلِ هُوَ
قُرْآنٌ مُجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ، فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ .
وَإِذْ قَدْ بَلَغَ بِي التَّمَامُ فَقَالَ سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِ كَثَرَرُ فَقَرَأَ وَقَرَأَتْ عَلَيْهِ
بِقِرَائَتِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ ابْلُغْ وَاعَادْ عَلَيَّ وَهَكَذَا كَلَّمَا بَلَّغْتَ

مِنْهُ النَّهَابَةُ يُعِيدُهُ عَلَيَّ إِلَىٰ حَيْثُ حَفَظْتُهُ فَنَنْتَبِهَتْ مِنْ سِنِّي مُتَلَهِّفًا
عَنِّي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَمَةِ .

چشمم بہ خواب دید شبی روی یار را

دیگر تمام عمر بہ خوابش کسی ندید

وَمِنْ مُنَاشِدَاتِهِ عِنْدَ زِيَارَةِ مَوْلَانَا الثَّامِنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ :

طَارَتْ الْمُهْجَةُ شَوْقًا بِجَنَاحِ الطَّرَبِ

لَشِمْتُ سِدَّةَ مَوْلَى بِشِفَاهِ الْاَدَبِ

نَحْوِ اَوْجِ لِسْمَاءِ قَصَدَ الْقَلْبُ هَوَىٰ

وَلَقَدْ سَاعَدَنِي الدَّهْرُ فَيَا مَنِ عَجَبِ

اُفْقُ الْوَصْلِ بَدَىٰ اِذْ وَمَضَّ الْبَرَقُ وَقَدْ

رَفَضَ الْقَلْبُ سَوَىٰ مِثَّةِ تِلْكَ الْقَتَبِ

لَا تَسْلَ عَنْ نَصْلِ الْهَجْرِ فَكَمْ فِي كَيْدِي

مِنْ تُغُورٍ تَغَرَّتْ فِيهِ وَكَمْ مِنْ ثُقْبِ

كُنْتُ لَا اَعْرِفُ هَاتَيْنِ اَعْيُنَايَ هُمَا

اَمْ كَتُوسٌ مُلِثَتْ مِنْ دَمِ بِنْتِ الْعِنَبِ

بُكْرَةُ الْوَصْلِ اَتَنَّى فَقَصَصْنَا قِصَصًا

مِنْ هَمُومٍ بَقِيَّتْ لِي بِلَيْالٍ كَرَبِ

قِيلَ لِي قَلْبُكَ لَمْ يُؤْثِرْ مِنْ نَارِ هَوَىٰ

قُلْتُ دَعْنِي اَنَا مَا دُمْتُ بِهَذَا الْوَصَبِ

اَصْدِقَانِي اَنَا هَذَا وَحَبِيْبِي دَارِي

رَوْضَةُ الْوَصْلِ وَلَمْ اَغْنِ غَوَاشِ الْحُجُبِ

اَنَا فِي مَشْهَدِ مَوْلَايَ بِطُوسٍ اَنَا ذَا

سَاكِبُ الدَّمْعِ بَعَيْنِ وَرَبْتُ كَالسُّحُبِ

مِنْ رُبَاعِيَّاتِهِ الْفَارِسِيَّةِ طَابَ تَرَاهُ وَجَعَلَ الْجَنَّةَ مَثْوَاهُ :

چشمی دارم چو حُسن شیرین همه آب

بختی دارم چو چشم خسرو همه خواب

جانی دارم چو جسم مجنون همه درد

جسمی دارم چو زُلف لیلی همه تاب

وَلَهُ بَرَدُ اللَّهِ مَضْنَجَعَهُ :

از خوان فلک قُرص جوی بیش مخور

انگشت عسل نخواه و صد نیش مخور

از نعمت الوان شهان دست بدار

خون دل صد هزار درویش مخور

وَكُتِبَ قُدْسٌ سِرُّهُ فِي جَوَابِ مَنْ سَأَلَ عَنْهُ فِي أَمْرِ صَلَوةِ الْجُمُعَةِ
فَلَقَدْ اسْتَفْتَيْتَنِي أَسْجَلَ اللَّهُ لَكَ سَجَالَ الْفَضْلِ وَالرَّحْمَةِ ، وَاسْتَبَلَ
عَلَيْكَ أَسْبَالَ الْفَيْضِ وَالنَّعْمَةِ ، وَفَقَهَكَ فِيمَا بَعَمَهُ فِيهِ الْمُتَفَقِّهُونَ ،
وَنَهَيْكَ عَمَّا يَبْغِي طُغْيَانُكَ بِهِ الْمُتَفَقِّهُونَ ، فِي أَمْرِ صَلَوةِ الْجُمُعَةِ الَّتِي هِيَ
أَفْضَلُ أُمْتِهَاتِ الطَّاعَاتِ ، وَأَهْطَلُ فُتُوحَاتِ الْقُرْبَاتِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ بِإِلَهِ إِذْ
هِيَ أُمُّ الْأُمْتِهَاتِ وَغَايَةُ الْغَايَاتِ ، وَشَجَرَةُ الْحَيَاةِ وَيَنْبُوعُ جَدَاوِلِ
السَّعَادَاتِ ، وَسَأَلْتَنِي عَنْ قُرَاحِ الْحَقِّ وَصُرَاحِ الْقَوْلِ فِي ذَلِكِ سَائِلًا
إِيمَانِي مُتَلَمَّسًا مِنِّي مُفْتَرِحًا عَلَيَّ أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْكَ مَا كُتِبَ عَلَيْكُمْ فِي
الَّذِينَ الْمُسَبِّحِينَ ، وَشَرِيعَ لَكُمْ فِي الشَّرْعِ الْمُسْتَبِينَ عَلَيَّ مَا هُوَ الْأَصَحُّ رِوَايَةً
وَالْأَقْوَى دَلِيلًا وَالْأَقْوَمُ سَبِيلًا لَدَيَّ وَعَلَيْهِ الْإِعْتِمَادُ وَبِهِ الْإِعْتِدَادُ
فِي الْفَتَوَى عِنْدِي ، فَاعْلَمَنَّ أَنَّ مَا إِلَيْهِ يَوُلُّ قَوْمُ السَّبِيلِ وَعَلَيْهِ يَدُورُ
رَحَى التَّمْوِيلِ هُوَ أَنْ قَرِيبَةَ الْجُمُعَةِ فِي زَمَانِنَا وَهُوَ زَمَانُ غِيَاةِ مَوْلَانَا
الْإِمَامِ الْفَائِزِ بِالْأَمْرِ الْحَاكِمِ بِالْفَيْضِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفْضَلُ الْوَاجِبِينَ عَلَيَّ

التخيير مع وجود من له النيابة العامة وهو المجتهد اعنى الفقيه المأمون المستجيب لعلوم الاجتهاد وشرائط الافناء، فالسلطان العادل وهو الامام المعصوم او من يكون منصوباً من قبله صلوات الله عليه وعلى الخصوص، ومن له استحقاق ان يتوب عنه سلام الله عليه وعلى العموم من شروط انعقاد الجمع والاعباد ومع فقد ذلك كله لا جمعة رأساً ولا عيد أصلاً، وفي التنزيل الحكيم والسنة الكريم من الحث والحض والتحريض على السعى الى الجمعة والعيد انما وروده على تقدير حصول اسباب الوجوب وتحقق شروط الانعقاد، فاذا تمكن المجتهد من الخطبتين المعبر عنهما في القرآن الحكيم بذكر الله المسعى اليه، واختار افضل الواجبين وهو ركعتا الجمعة فظن المكلفون وقوع النداء للصلاة من قبله تحتم على كافة من عن موضع الانعقاد على رأس فرسخين فما دون ذلك ان يسعى اليه ويحضر الجماعة ويدرك الخطبة، ومن فاته الجمعة حينئذ فعليه ان يقضيها ظهراً. واما ما ذكرت من القيام بالربع ركعات تردداً بين فرض الظهر والنافلة فيما لا يسترابط في بطلانه وعدم مشروعيته من سبل شتى ووجوه عديدة، فعليك بيان تؤم بمن معك من المؤمنين بصلوة الظهر وترك الجمعة الى حيث يحين حين صحتها ويגיע اiban انعقادها. واعلم ان قليلاً في سنة خير من كثير في بدعة وفقحك الله وایانا لا ابتغاء مرضاته انه ذو فضل عظيم، انتهى كلامه.

والشيخ الجليل المحقق الشيخ على اعلى الله رتبته في رسالته المصنفة في امر صلوة الجمعة عند تعداد اوصاف الفقيه النائب في زمان الغيبة قال: والثاني عشر ان يكون له نفس قدسية وملكة نفسانية بقتدر معها على اقتناص الفروع من الاصول، ورد الجزئيات الى قواعدها، ونية القوى وتضعيف الضعيف، والترجيح في موضع التعارض فلا

يَكْفِي الْعِلْمُ بِالْأُمُورِ السَّالِفَةِ بِدُونِ الْمَلَكَاتِ الْمَذْكُورَةِ، وَكَذَا لَا يَكْفِي الْإِطْلَاعُ عَلَى اسْتِدْلَالِ الْفَقَهَاءِ وَفَهْمِ كَلَامِهِمْ مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ مَوْصُوفًا بِمَا ذَكَرْنَاهُ بِحَيْثُ يُنْفِقُ مِمَّا أَنَاهُ اللَّهُ وَلَا يَكُونُ كَلَامًا عَلَى مَنْ سِوَاهُ. وَلَا بُدَّ فِي ذَلِكَ مِنْهُمْ وَظُهُورِ الْإِسْتِقَامَةِ عَلَى صَفَحَاتِ أَحْوَالِهِ بَيْنَهُمْ عَلَى وَجْهِ لَا يَكَادُ يَدْفَعُ، فَلَا يَجُوزُ لِمَنْ يَخَافُ عَذَابَ الْآخِرَةِ وَيَتَلَوَّنَ بِالْحَيَاءِ وَجَنَّبَنَاهُ أَنْ يَقْدِمَ عَلَى الْقَوْلِ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَثِمَتِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ بِمَجَرَّدِ اعْتِقَادِهِ فِي نَفْسِهِ فَهَمَّ الْمَرَادِ وَظَنَّهُ سُلُوكَ نَهْجِ السَّدَادِ وَمُطَالَعَتِهِ عِبَارَاتِ الْأَوَّلِينَ، فَإِنَّ خِيَاطَةَ ثَوْبٍ وَاصِلَاحَ طَعَامٍ مَعَ كَوْنِهِمَا مِنَ الْأُمُورِ الْحِسِّيَّةِ لَا يَتِمُّ بِدُونِ التَّوْقِيفِ فَمَا ظَنُّكَ بِالشَّرِيعَةِ الْمُطَهَّرَةِ الَّتِي قَرَعَ نَبِيِّنَا وَإِمَامُنَا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا وَآلِهِمَا لِاجْتِلَاهِمَا رُؤُوسَ جَمَاجِمِ قَرِيشٍ وَأَضْرَبَ عَنْ كَوْنِهِمْ وَاسِطَةَ قِلَادَةِ الرَّحِيمِ وَ الْمُتَحَرِّمِينَ بِحُرْمَةِ ذَلِكَ الْحَرَمِ. وَمَنْ خَفِيَ عَلَيْهِ مَا قُلْنَاهُ فَلْيَسْمَعْ إِلَى قَوْلِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ خُذْ الْعِلْمَ مِنْ أَقْوَامِ الرِّجَالِ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ اشْرَفُ التَّسْلِمَاتِ: «لَا يُغَيِّرَنَّكُمْ الصُّحُفِيُّونَ» أَيْ الَّذِينَ يَأْخُذُونَ عِلْمَهُمْ مِنَ الصُّحُفِ وَالذِّقَاتِيرِ. وَلِيَنْبَغِ الْمُقْتَحِمِ لُجَّةَ الْمَلَكَاتِ بِالتَّوَثُّبِ عَلَى هَذِهِ الْمَنْزِلَةِ أَنَّهُ قَائِلٌ عَلَى اللَّهِ فَإِمَّا مَعَ كَمَالِ الْبَصِيرَةِ وَالْيَقِينِ وَإِمَّا مِنْ الْإِقْتِرَاءِ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ فِي خُسْرَانٍ مُبِينٍ. ذَلِيلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: «قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» وَتَعَدَّلْ ذَوِي الْأَفْهَامِ الْفَاسِدَةِ بِقَوْلِ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ بِجَوَازِ تَجْزِئِ الْجِتْهَادِ كَتَعَدَّلِ الْعَلِيلِ بِمَا لَا يَشْفِيهِ فَإِنَّ الْمَرَادَ بِتَجْزِئِ الْجِتْهَادِ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِسْتِنْبَاطِ بِالْمَلَكَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي بَعْضِ أَبْوَابِ الْفِقْهِ أَوْ مَسَائِلِهِ دُونَ بَعْضٍ بَعْدَ الْعِلْمِ بِالْأُمُورِ الْمُعْتَبَرَةِ إِنْ أَمَكَّنَ وَقُوعُ هَذَا الْفَرَضِ لَا أَنْ يَسْمَعَ وَ يَرَى مَنْ يَفْهَمُ كَلَامَ الْعُلَمَاءِ بِذَلِيلِ مَسْئَلَةٍ فَيُحْسِنُ مِنْ نَفْسِهِ ظُهُورَ رُجْحَانِهِ وَالْإِذْعَانِ إِلَى قَبُولِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ

هَؤُلَاءِ وَبَيْنَ كَثِيرٍ مِنْ عَجَائِزِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ مَعَ تَحَاشِيهِ عَنِ التَّلَوُّثِ بِالْجُرْأَةِ عَلَى اللَّهِ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ . وَإِلَى هَذِهِ الْأُمُورِ كُلِّهَا وَقَعَتِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ أَفْضَلُ التَّسْلِمَاتِ «رَوَى حَدِيثُنَا إِذْ عَرَفَ أَحْكَامَهُ» فَإِنَّ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ بُدُونِ ذَلِكَ مُسْتَنَعٌ وَيُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ وَصْفَ النَّبَاةِ مُطْلَقًا لَا يَنْتَبِهُ لِلْمُسْتَجَزِّ فَإِنَّ الْإِضَافَةَ فِي الْجَمْعِ يُفِيدُ الْعُمُومَ وَالْمُرَادُ مَعْرِفَتُهَا بِإِغْتِبَارِ التَّهَيُّوتِ وَالِاسْتِعْدَادِ الْقَرِيبِ .

وَقَالَ السَّيِّدُ السَّنْدُطَابَ رَمَسَهُ فِي بَعْضِ مُؤَلَّفَاتِهِ بِلِسَانِ الْفُرْسِ :
بعضی از علمای علوم حقایق در تفسیر «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطی» و قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ گفته اند صلوة وُسطی که بر قول اظهر بصلوات ظهر مفسر شده نماز جمعه است اعنی وظیفه متأصله وقت ظهر روز جمعه سیدالایام و روز خاص سید المرسلین است صلوات الله و تسلیاته علیه و آله الطاهرين چه رکعات فرایض یومیة سفر یازده است و رکعات مفروضات یومیة حضر در روز جمعه پانزده و در سایر ایام هفده و عدد پانزده بین العددین متوسط و من حیث الفضل والشرف بر هر دو متفوق است و اختصاص بمرتبه این عدد در فضیلت این وسطیت از وظیفه وقت ظهر جمعه ناشی پس فریضه جمعه باسم وُسطی از فریضه ظهر سائر ایام احقّ باشد «وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» بعد از ذکر صلوة وُسطی نیز بنا بر شدت علاقه نماز جمعه بقنوت و تعدد قنوت در خصوص این فریضه تشیید این احتمال می کند و از جام این بیان آب رجحان می خورد .

وَمِنْ كَلَامِهِ طَابَ ثَرَاهُ فِي التَّقْلِيدِ وَالْإِجْتِهَادِ .

مكلف بقوانین شرعیة در زمان غیبت امام اصل که امام معصوم منصوب من عند الله باشد منحصرست در مجتهد و مقلد مجتهد . فرض مجتهد آنست که در جمیع مسائل اجتهاد نموده به ظنّ خود عمل نماید . و اصح آنست که تجزی در اجتهاد صورت صحّت ندارد بلکه مجتهد آنست که بالفعل ملکه اقتدار بر اجتهاد در کلّ مسائل و حالت استنباط

جميع فروع از ادله تفصيليه و مدارك اصليه او را حاصل بوده باشد و علومی که مادهٔ اجتهاد کلتی است تحصیل کرده باشد. و فرض مقلد آن است که جميع فروع دین و احکام مسائل از مجتهد کل که مستجمع شرائط اجتهاد و فتوی بوده باشد بی واسطه یا به یک واسطه یا بوسائط مرتبه که همه به صفت عدالت موصوف بوده باشند اخذ نموده در عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و حدود و جنایات بمظنون مجتهد و قول او عمل کند. و شرط آنست که آن مجتهد زنده باشد چه عمل بقول مجتهد مرده جائز نیست و مقررست که «اِذَا مَاتَ الْمُجْتَهِدُ مَاتَ قَوْلُهُ» و این مسئله نزد علما و مجتهدین امامیه - رضوان الله تعالی علیهم - محل خلاف نیست و در هیچ عصر منکر اشتراط حیات مجتهد واجب الاتباع معروف نبوده است و اکثر علماء جمهور نیز بر آن اتفاق دارند، و بالجمله مخالف در این مسئله نیست الا بعضی از مجاهیل علمای عامه. و سر مقام آنست که چون در ظنیات خطا بر مجتهد جائز است و در صورتی که مخفی بوده باشد نیز مثاب و مأجور. و ظن او که عبارتست از اعتقاد راجح قائم بنفس مجتهد علی الاطلاق معمول به و واجب الاتباع است و موت جسمانی که حقیقتش انقطاع نفس مجرده است از عالم بدن و رجوع به عالم ملکوت میقات ظهور حقیقت حق و انکشاف بطلان باطل است پس تواند بود که ظن مجتهد که درین نشأه قائم است بنفس او موافق صواب نبوده باشد و بعد از موت خطاء آن ظن بر او منکشف شود. پس اعتقاد قائم بنفس مجتهد که متبع است باقی نماند و استصحاب بقاء آن اعتقاد بطریق نان حیات معقول نیست چه در استصحاب بقاء موضوع بر حال خود معتبرست چنانچه در مقام خود مقرر و مبین شده است. پس حال موت را بحال حیات مقایسه کردن بی بصیرتی است و از این جهت موت مجتهد موت و جوب اتباع ظن اوست. و این نکته لطیف و دقیقی و از نظر غیر متمهر مستور و محجوبست :

قال شارح الرسالة الجعفرية :

«اعلم ان المراد بقولهم ان الميت لا قول له انه لا يجوز ان يعول على قوله في المسائل الخلافية، و يعمل بما ادى اجتهاده اليه، و ليس معناه انه

لَا يُعْتَبَرُ قَوْلُهُ مُطْلَقاً وَإِلَّا تَطَرَّقَ الْإِشْكَالُ إِلَى شَهَادَتِهِ وَرَوَابِطِهِ وَوَصِيَّتِهِ .
وَلِيَبْعِثُ الْمُتَأَخِّرِينَ فِي هَذَا الْمَقَامِ تَفْصِيلٌ وَهُوَ أَنَّ الْمُسْتَفْتَى إِنْ لَمْ يَجِدِ
الْمُجْتَهِدَ الْحَيَّ فَلَا يَخْلُوا أَمَّا أَنْ يَجِدَ مَنْ يَحْكِي عَنْ الْحَيِّ أَوَّلًا ، فَإِنْ
وَجَدَهُ وَجَبَ الْإِتِّخَاذُ عَنْهُ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ تَعَيَّنَ اخْتِزُهُ عَنْ كُتُبِ الْمُجْتَهِدِينَ
الْمَاضِينَ .

أَقُولُ لِأَخِي 'عَلَى الْمُنْصِفِ الْمُتَأَمِّلِ أَنَّهُ بَعْدَ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ
الْمَيِّتَ لَا قَوْلَ لَهُ لَمْ يَبْنِ لِهَذَا الْمَقَالِ مُجَادِلٌ إِذِ الْقَائِلُ بِهَذِهِ الْمَقَالَةِ بَيْنَ
الْأَمْرَيْنِ أَمَّا أَنْ يُسَلِّمَ الدَّلِيلَ وَيَعْتَرِفَ بِأَنَّ الْمَيِّتَ لَا قَوْلَ لَهُ أَوَّلًا يُسَلِّمَ
بَلْ يَقُولُ 'أَنَّ الْمَيِّتَ لَهُ قَوْلٌ' . فَعَلَى الْأَوَّلِ لَا مَجَالَ لِهَذَا التَّفْصِيلِ كَمَا
لَا يَخْفَى . وَعَلَى الثَّانِي وَهُوَ أَنَّ الْمَيِّتَ لَهُ قَوْلٌ لَمْ يَكُنْ لِلتَّرْتِيبِ الْمَذْكُورِ فِي التَّفْصِيلِ وَجْهٌ
بَلْ يَجِبُ عَلَى الْمُسْتَفْتَى حِينَئِذٍ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ وُجُودِ الْمُجْتَهِدِ الْحَيِّ
أَيْضًا أَنْ يُعَوَّلَ عَلَى الْإِعْلَمِ وَالْإِتِّخَاذُ بِقَوْلِهِ وَإِنْ كَانَ مَيِّتًا وَأَمَّا الْقَوْلُ
بِأَنَّ الْمَيِّتَ لَهُ قَوْلٌ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ الْمُجْتَهِدِ الْحَيِّ فَهُوَ حَكْمٌ لَا مُحْصَلٌ
لَهُ فَتَدَبَّرْ .

وَقَالَ قَدَسَ نَفْسُهُ هَلْ بَلَغَكَ الشَّكِيكُ بِأَنَّ الْحَدِيثَ الْقُدْسِيَّ
«مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يَصْبِرْ عَلَى بَلَائِي وَلَمْ يَشْكُرْ لِنِعْمَائِي فَلْيَخْرُجْ
مِنْ أَرْضِي وَسَمَائِي وَلْيَطْلُبْ رَبًّا سِوَانِي» فَيَجِبُ الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَ
قَدْ صَحَّ أَنَّ الرِّضَا بِالْكَفْرِ كُفْرٌ وَالْكَفْرُ مَقْضِيٌّ فَإِذَا ذَنْ يُلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الرِّضَا
لِلَّهِ تَعَالَى بِالْكَفْرِ كُفْرًا مَعَ كَوْنِهِ وَاجِبًا . فَاجَابَ عَنْ ذَلِكَ إِمَامُ الْمُتَشَكِّكِينَ فِي
الْمُحْصَلِ بِقَوْلِهِ 'إِنَّ الْكَفْرَ لَيْسَ نَفْسُ الْقَضَا بَلْ مُتَعَلِّقُ الْقَضَا فَتَحْنُ نَرْضَى
بِالْقَضَا لَا بِالْمَقْضَى . وَارْتِضَاهُ عَارِفُ الرُّومِ فِي نَظْمِ الْمُنَوَّى وَهُوَ فَاسِدٌ
لَيْسَ بِصَحِيحٍ .

قَالَ خَاتِمُ الْمُحْصِلِينَ الْبَرَعَةِ فِي تَقْدِيرِهِ : وَجَوَابُهُ بِأَنَّ الْكَفْرَ لَيْسَ نَفْسُ

الْقَضَا بَلَّ إِنَّمَا هُوَ الْمُقْضَى لَيْسَ بِشَيْءٍ فَإِنَّ الْقَائِلَ رَضِيْتُ بِقَضَاءِ اللَّهِ لَا يُعْنَى رِضَاهُ بِبُيُصْفَةِ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ إِنَّمَا يُرِيدُ بِهِ رِضًا بِمَا يَقْتَضِي تِلْكَ الصِّفَةَ وَهُوَ الْمُقْضَى. وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ أَنَّ الرِّضَا بِالْكَفْرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ قَضَاءُ اللَّهِ طَاعَةً وَلَا مِنْ هَذَا الْحَيْثُ كُفْرًا. قُلْتُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَضَاءِ وَالْمُقْضَى هُنَاكَ لَا مَرْجِعَ لَهُ إِلَى طَائِلٍ. لَيْسَ اعْتِبَارُ الْمُقْضَى بِمَا هُوَ مُقْضَى رَاجِعًا إِلَى اعْتِبَارِ الْقَضَاءِ وَلَا بُدَّ مِنْ هَذَا الْحَيْثُ لَيْسَ هُوَ اعْتِبَارًا لِلْمُقْضَى، فَأَذِنَ الْجَوَابُ الصَّحِيحُ عَلَى مَا نَحَقُّهُ أَنَّ الرِّضَا بِالْقَضَا بِمَا هُوَ قَضَاءٌ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْمُقْضَى مِنْ حَيْثُ هُوَ مُقْضَى بِالذَّاتِ وَاجِبٌ وَالكُفْرُ بِمَا هُوَ كُفْرٌ لَيْسَ هُوَ بِمُقْضَى بِالذَّاتِ إِذْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ الْقَضَاءُ بِالذَّاتِ بَلَّ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْقَضَاءُ بِالْعَرَضِ فَكَانَ مُقْضِيًا مِنْ حَيْثُ هُوَ لَا زِمٌ لِلْخِيَرَاتِ الْكَثِيرَةِ لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ كُفْرًا، فَأَذِنَ إِنَّمَا يَجِبُ الرِّضَا بِهِ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثُ لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ كُفْرًا، وَإِنَّمَا الْكَفْرُ الرِّضَا بِالْكَفْرِ بِمَا هُوَ كُفْرٌ لَا بِمَا هُوَ لَا زِمٌ خِيَرَاتِ نِظَامِ الْوُجُودِ فَاسْتَقِيمَ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْخَاطِئِينَ. انْتَهَى مَا أَفَادَ السَّيِّدُ السَّنَدُ الْمُحَقِّقُ الْمُحَقِّقُ.

الْحَاصِلُ أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِ أَنَّ الْعَبْدَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَرْضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ خَيْرًا كَالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ، أَوْ شَرًّا كَالْكَفْرِ وَالْمَعْصِيَةِ، لَكِنَّ الرِّضَا بِالْكَفْرِ كُفْرًا وَالْمَعْصِيَةِ فِسْقٌ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ. وَالْجَوَابُ الْمَشْهُورُ هُوَ أَنَّهُ فَرْقٌ بَيْنَ الْقَضَاءِ وَالْمُقْضَى وَأَنَّهُ يَجِبُ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ دُونَ الْمُقْضَى وَالْكَفْرُ وَنَحْوُهُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُقْضَى. وَتَحْرِيرُ رَدِّ الْجَوَابِ أَنَّ الْقَضَاءَ عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ بِوُقُوعِ شَيْءٍ فِي الْخَارِجِ وَهُوَ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ فَحُسْنُهُ وَقُبْحُهُ وَخَيْرُهُ وَشَرُّهُ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ مَا أَضَافَ إِلَيْهِ لِأَنَّ نَفْسَ الْإِضَافَةِ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِاعْتِبَارِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ فَالْتِمَاقُضُ بِحَالِهِ. ثُمَّ تَقْرِيرُ مَا أَفَادَ الرَّادُّ عَنْ أَصْلِ الْإِسْكَالِ أَنَّ الْمُقْضَى بِالذَّاتِ لَا يَكُونُ

الْأَخِيرَ، وَالشَّرُّ مَقْضَىٰ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ، وَالَّذِي يَجِبُ الرِّضَا بِهِ هُوَ
الرِّضَا أَوْ الْمَقْضَىٰ بِالذَّاتِ وَالَّذِي يَجِبُ عِنْدَ الرِّضَا بِهِ هُوَ الرِّضَا بِالْمَقْضَىٰ
بِالْعَرَضِ كَالْكَفْرِ وَالظُّلْمِ وَنَحْوَهُمَا. وَقَالَ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ لِدَفْعِ الرَّدِّ الْمَذْكُورِ
عَنِ الْجَوَابِ الْمَشْهُورِ أَنَّ الْقَضَاءِ كَالْعِلْمِ لَيْسَ بِمَجْرَدِ إِضَافَةٍ وَنِسْبَةٍ بَلْ هُوَ صُورَةٌ
عَقْلِيَّةٌ ذَاتُ إِضَافَةٍ، فَإِنَّ الْقَضَاءِ الْإِلَهِيَّ كَمَا حَقَّقَ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِ صُورِ
جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ وَجُوداً عَقْلِيّاً إِبْهَالِيّاً عَلَى وَجْهِ أَشْرَفٍ وَأَعْلَى.
فَكُلُّ مَا كَانَ أَوْ سَيَكُونُ، لَهُ وَجُودٌ فِي عِلْمِهِ تَعَالَى مُقَدَّساً مُنْتَزَهاً مِنَ التَّغْيِيرِ
وَالْقُصُورِ وَالنَّقْصِ وَالشَّرُورِ. وَأَمَّا الْمَقْضَىٰ فَهُوَ الصُّورُ الْكَائِنَةُ وَالْمَوَادُّ
الْخَارِجِيَّةُ عَلَى وَفْقٍ مَاجِرِي فِي الْقَضَاءِ. فَكَلِمَةُ الْقَضَاءِ نَحْوُ مِنَ الْوُجُودِ وَلِلْمَقْضَىٰ
نَحْوُ آخَرٍ مِنَ الْوُجُودِ وَقَدْ يَنْتَظِرُ إِلَيْهِ النَّقْصُ وَالْآفَةُ وَالْفَسَادُ. وَالصُّورَةُ
الْعَقْلِيَّةُ لِلْكَفْرِ وَالْمَعَاصِي لَيْسَتْ كُفْراً وَلَا مَعْصِيَةً وَأَنْهَا هِيَ كَذَلِكَ
بِحَسَبِ وَقُوعِهَا فِي الْخَارِجِ. فَمَنْ قَالَ الْقَضَا لَا يَكُونُ إِلَّا خَيْراً بِحَسَبِ الرِّضَا
بِهِ دُونَ الْمَقْضَىٰ لَعَلَّهُ ارَادَ بِالْقَضَاءِ صُورَهَا فِي عِلْمِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَا مُجَرَّدُ
النِّسْبَةِ وَالْمَقْضَىٰ وَجُودُ الْأَكْوَانِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي قَدْ يَكُونُ شَرّاً وَكُفْراً
فَظَهَرَ الْفَرْقُ وَرَفَعَ التَّنَاقُضُ.

وَقَالَ طَابَ ثَرَاهُ: فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: «أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ
وَالْمُنْدَرِسَةِ قُبُورُهُمْ» الْقُلُوبُ هِيَ النُّفُوسُ الْمَجْرُودَةُ النَّاطِقَةُ وَأَنْكَسَارُهَا
عِبَارَةٌ عَنْ مَوْتِهَا الْإِرَادِيِّ وَرَفْضُهَا الْأَجْسَادَ بِإِلَادَةِ قَبْلِ رَفْضِهَا بِالطَّبْعِ
الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ الطَّبِيعِيُّ وَالْقُبُورُ هِيَ الْأَبْدَانُ الْهَيُولَانِيَّةُ الرَّثَّةُ الْمَهْزُوكَةُ فِي
نُسُكِكِ الطَّاعَةِ وَمَنْسُكِكِ الْعِبَادَةِ وَذَلِكَ هُوَ نِدْرَاسُهَا.

وَقَالَ رُوحُ رَمْسِهِ: فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ «مَاتَرَدَّتْ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاغْلِيهِ
كَتَرَدَّتْ فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاعِدَهُ»
فَاتَعَنَّصَ الْأَمْرُ فِيهِ عَلَى الْأَقْوَامِ وَالْعَشَائِرِ مِنْ زُمْرَةِ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ نِسْبَةَ

التَرَدُّدِ إِلَى الْفَعَالِ الْعَلِيمِ مَا مَعْنَاهَا وَكَيْفَ مِرْقَاتُهَا وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ مِنْهُمْ هُنَاكَ بِمَا يَسْتَحِقُّ أَنْ يَحْكِيَ وَيُنْقَلَ . فاعْلَمْ أَنَّ التَرَدُّدَ فِي أَمْرٍ يَكُونُ تَعَارُضُ الدَّاعِي الْمَرَجَّحِ فِي الطَّرَفَيْنِ فَأُطْلِقَ الْمُسَبَّبُ هُنَاكَ وَأَرِيدُ السَّبَبُ . وَمَعْزَى الْكَلَامِ أَنَّ قَبْضَ رُوحِ الْمُؤْمِنِ بِالْمَوْتِ خَيْرٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى نِظَامِ الْوُجُودِ وَشَرٌّ مِنْ جَنْبِ مَسَاءَتِهِ فَهَذِهِ الشَّرِّيَّةُ الْعَرَضِيَّةُ الْإِضَافِيَّةُ أَقْوَى ضَرْوبِ الشَّرِّيَّاتِ بِالْعَرَضِ وَأَشَدُّ أَفْرَادَهَا فِي الْأَفَاعِلِ الْإِلَهِيَّةِ حَيْرَاتُهَا الْجَزِيلَةُ بِالذَّاتِ كَثِيرَةٌ وَشَرَّبَتْهَا الْإِضَافِيَّةُ بِالْعَرَضِ قَلِيلَةٌ لِشَرَفِ الْمُؤْمِنِ وَكَرَامَتِهِ عِنْدَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ . وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى وَقُبُوعُ الْفِعْلِ بَيْنَ طَرَفَيْ الْخَبَرِيَّةِ بِالذَّاتِ وَلِزُومِهِ لِلْخَيْرَاتِ الْكَثِيرَةِ وَالشَّرِّيَّةِ بِالْعَرَضِ وَبِالْإِضَافَةِ إِلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ هُوَ الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَرَدُّدِ : إِذَا الْخَبَرِيَّةُ تَدَعُوا إِلَى الْفِعْلِ الْفِعْلِ ، وَالشَّرِّيَّةِ إِلَى تَرْكِهِ فَتَنَى ذَلِكَ الْإِنْسِيَاقُ إِلَى التَرَدُّدِ مَا . فَإِنَّ الْمَعْنَى مَا وَجَدَتْ شَرِّيَّةً فِي شَيْءٍ مِنَ الشَّرُورِ بِالْعَرَضِ الْإِلَازِمَةِ لِخَيْرَاتٍ كَثِيرَةٍ فِي أَفَاعِلِي مِثْلِ شَرِّيَّةِ مَسَاءَةِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ مِنْ جِهَةِ الْمَوْتِ وَهُوَ مِنْ الْخَيْرَاتِ الْوَاجِبَةِ فِي الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ الْإِلَهِيَّةِ . فَمَا فِي الشَّرُورِ بِالْعَرَضِ الْإِلَازِمَةِ لِلْخَيْرَاتِ الْكَثِيرَةِ أَقْوَى شَرِّيَّةً أَعْظَمُ مِنْ هَذَا الشَّرِّ بِالْعَرَضِ وَلَكِنْ رِعَايَةُ الْخَيْرِ الْكَثِيرِ وَالْحِكْمَةُ التَّامَّةُ فِي ذَلِكَ أَحْكَمُ وَأَقْوَمُ وَأَقْوَى فَاسْلُوكُ سَبِيلِ الْعَقْلِ الصَّارِحِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ .

وَقَالَ عَظَّمَ اللَّهُ مَرَقَدَهُ : مِنَ الشُّكُوكِ أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ إِنْ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى وَجُودَهُ وَتَعَلَّقَ بِهِ الْقَضَاءُ الْإِلَهِيُّ فَهُوَ وَاجِبٌ ، وَإِنْ عِلْمُ عِلْمِهِ وَلَمْ يَكُنْ وَجُودُهُ مُقْضِيًا فَهُوَ مُمْتَنِعٌ فَكَيْفَ يَكُونُ مُتَقَدُّورًا لِلْعَبْدِ وَكَيْفَ يَكُونُ الْعَبْدُ مُتِمِّكِنًا مِنْ فِعْلِهِ بِالْقُبْحِ وَتَرْكِهِ . قَالَ الْإِمَامُ فِي الْمُحْصَلِ : أَنَّ الْأَشْكَالَ وَارِدُ عَلَى الْكُلِّ وَإِنَّ الْجَوَابَ هُوَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُسْتَلَّ عَنْمَا يَتَفَعَّلُ . فَقَالَ الْمُحَقِّقُ الطُّوسِي قَدَسَ نَفْسُهُ الْقُدُّوسِي فِي نَقْدِهِ : لَوْ كَانَ ذَلِكَ مُبْطِلًا لِقُدْرَةِ

الرَّبُّ وَ اِخْتِيَارُهُ تَعَالَى فِي فِعْلِهِ فَانَّهُ كَانَ فِي الْاَزَلِ عَالِمًا بِمَا سَيَفْعَلُهُ فِيمَا لَا يَزَالُ
 اِمَامًا وَاجِبًا وَ اِمَامًا مُمْتَنِعًا وَ الْجَوَابُ عَنْهُ مِنْ اَنَّ الْعِلْمَ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ
 وَ حَيْثُ لَا يَكُونُ مُقْتَضِيًا لِلْوُجُوبِ وَ الْاِمْتِنَاعُ فِي الْمَعْلُومِ اِنْتَهَى كَلَامُهُ .
 وَ نَحْنُ نَقُولُ هَذَا الْجَوَابُ سَخِيفٌ جِدًّا وَ اِنْمَا كَانَ يَكُونُ لَهُ سَبِيلٌ
 اِلَى الصَّحَةِ لَوْ كَانَ عِلْمُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِمَا عَدَا ذَاتِهِ عِلْمًا اِنْفَعَالِيًّا تَعَالَى عَنْ
 ذَلِكَ عَلُوًّا كَبِيرًا . فَمِنْ الْمَعْلُومِ الْمُسْتَبِينِ اَنَّهُ سُبْحَانَهُ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا
 تَامًّا مِنْ سَبِيلِ الْاِحَاطَةِ التَّامَّةِ بِعِلَلِهِ وَ اسْبَابِهِ الْمُضْمَنَةِ فِي عِلْمِهِ التَّامِ بِنَفْسِ
 ذَاتِهِ الْاَحْدِيَّةِ الْحَقَّةِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ وَ اَيْضًا عِلْمُهُ سُبْحَانَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
 فَهُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ الْحَقَّةِ الْوَاجِبَةِ وَ ذَاتُهُ الْوَاجِبَةُ عَلَةً فَاعِلَةٌ لِكُلِّ شَيْءٍ
 فَكَيْفَ لَا يَكُونُ عِلْمُهُ عَلَةً وَ الْعِلْمُ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ فِي وَزَانٍ هَيْئَةٍ التَّطَابُقِ
 اِذَا الْمَعْلُومُ هُوَ الْاَصْلُ فِي بَابِ وَزَانِ الْمُطَابِقَةِ لَا فِي الْوُجُودِ اِلَّا فِي الْعِلْمِ
 الْاِنْفَعَالِ كَمَا قَدْ حَصَلَتْهُ فِي شَرْحِ رِسَالَةِ مَسْئَلَةِ الْعِلْمِ . فَاِذْنُ الْجَوَابُ الْحَقُّ
 هُوَ اَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى وَ اِنْ كَانَ عَلَةً مُقْتَضِيَةً لَوُجُوبِ الْفِعْلِ لَكِنَّهُ اِنْمَا
 يَقْضِي وَ جُوبَ فِعْلِ الْعَبْدِ الْمَسْبُوقِ بِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَ اِخْتِيَارِهِ لِيَكُونِيهِمَا مِنْ
 جُمْلَةِ عِلَلِ الْفِعْلِ وَ اسْبَابِهِ وَ الْوُجُوبُ بِالْاِخْتِيَارِ لَا يَنَافِي الْاِخْتِيَارَ بَلْ
 يُحَقِّقُهُ فَكَمَا ذَاتُهُ الْحَقَّةُ سُبْحَانَهُ عَلَةً لَوُجُودِ كُلِّ مَوْجُودٍ وَ وَجُوبِهِ
 وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِبُطْلٍ تَوْسِيطَ الْعِلَلِ وَ الشَّرَاطِطِ وَ رِبْطِ الْاَسْبَابِ بِالْمُسَبَّبَاتِ
 فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي عِلْمِهِ التَّامِ بِكُلِّ شَيْءٍ الَّذِي هُوَ بَعَيْنُهُ ذَاتُهُ الْفَعَالَةُ
 الْوَاجِبَةُ .

وَ مِنْ كَلَامِهِ - بَرَدَ اللَّهُ مَضْجَعَهُ - فِي عِلْمِ الْوَاجِبِ بِجَلِّ شَأْنِهِ :
 ضَابِطُ مَقَامِ التَّحْقِيقِ فِي عِلْمِ الْوَاجِبِ اَنَّ يُقَالَ الْعِلْمُ قَدْ يَطْلُقُ عَلَى الْمَعْنَى
 الْمَصْدَرِيَّةِ الْاِضَاقِ الْمُعَبَّرِ عَنْهُ بِالْفَارْسِيَّةِ «دَانستن» وَ قَدْ يَطْلُقُ عَلَى مَا هُوَ
 مَبْدَأُ اِنْكِشَافِ الْعُلُومِ وَ هُوَ صِفَةٌ وَ مَلَكَةٌ يَقُومُ بِالْمُجَرَّدِ فَيَبْصُحُ اِطْلَاقُ

العالم عليه وقد يطلق على الصورة الحاضرة من الشيء عند المجرد. وهذا المعنى الأخير هو المراد في قولهم العلم متشدد مع المعلوم بالذات والمعنى المخالف له بالاعتبار. والعلم بالمعنى الأول لا يصح أن يكون عين الواجب تعالى ولا عين شيء من الماهيات الحقيقية. وعلمه تعالى بالمعنى الثاني بذاته تعالى مفصلاً أى باعتبار ذاته ومن حيث أنه مصادق للصفات الحقيقية، وبما سواه من المعلومات مجعلاً ومفصلاً أى علماً إجمالياً وعلماً تفصيلياً. عين ذاته تعالى بمعنى أنه لا يجب أن يقوم به تعالى مبدأ الانكشاف حتى يطلق عليه العالم كما في الممكنات من المجردات. بل ذاته تعالى بذاته مبدأ الانكشاف ذاته ومعلولاته من دون قيام صفة وملكة به يكون منشأ الانكشاف. فالأثر المرتب على منشاء الانكشاف فينا يترتب في الواجب تعالى على نفسه ذاته فيكون ذاته بهذا الاعتبار علماً وعالمياً. وعلمه بهذا المعنى لا يكون عين معلوماته الممكنة المعلولة بل عين أحد معلوماته وهو ذاته تعالى، فذاته تعالى شأنه معلوم وعلم وعالم باعتبار. وعلمه تعالى بالمعنى الثالث بذاته وبمعلولاته على سبيل الإجمال عين ذاته، فإنّه تعالى لما كان لذاته علّة للمعلومات كان حضور ذاته بعينه حضور ذوات جميع معلولاته على الإجمال وهذا العلم الإجمالي علم بسيط وحداني إجمالي كالأفعال بالقوة على ما توهم من ضل بمعارضة وهمه عقله وهناك أيضاً بتحد العلم والعالم والمعلوم. ولا فساد فيه كما يظهر على ذوى الفطرة القويمة وأما علمه تعالى بالمعنى الثالث بمعلولاته على سبيل التفصيل فليس عينه تعالى بل عين معلولاته ويتحد هناك العلم والمعلوم فقط. وعلمه تعالى بالمعلومات ليس بأخذ صورة المعلوم كعلمنا بالأمور الخارجية عن ذواتنا الغير الصادرة عنا فإن معلومنا من هذه الأمور بالذات هي الصورة الذهنية والأمر الخارجى معلوم

بِالْعَرَضِ. بَلْ عَلِمَهُ تَعَالَى بِالْأُمُورِ الْعَيْنِيَّةِ وَالصُّورِ الْإِدْرَاكِيَّةِ بِنَفْسٍ ذَوَاتِهَا كَعِلْمِنَا بِأَنْفُسِنَا وَصِفَاتِنَا النَّفْسَانِيَّةِ وَالصُّورِ الذَّهْنِيَّةِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي عُقُولِنَا وَالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي الْقُوَى الْآلِيَّةِ لِلنَّفْسِ لَا بِصُورٍ لَهَا فَيَكُونُ مَعْلُولَاتِهِ تَعَالَى مِنَ الْأُمُورِ الْعَيْنِيَّةِ وَالصُّورِ الْإِدْرَاكِيَّةِ فِي مَعْلُومِيَّتِهَا لَهُ تَعَالَى كَالصُّورِ الْمَعْقُولَةِ وَالْمُرْتَسِمَةِ فِي الْآلَاتِ فِي مَعْلُومِيَّتِهَا لَنَا فَاحْفَظْ ذَلِكَ لِيَسْتَلَّا يَزِلَّ قَدْ مُكِّنَكَ كَسَائِرِ أَقْدَامِ الْعُقُولِ وَالْأَفْهَامِ .

وَقَالَ فِي بَعْضِ صُحُفِهِ الْحَكِيمَةِ بِلِسَانِ الْفُرْسِ :

مرتبه كنه ذات قدوسی جلّت عظمته مابه الانكشاف و صورت علمیه حضوریه
 جميع موجودات و متصورات است خواه كبير و خواه صغير و خواه كليّات و خواه جزئيات
 و خواه معقولات و خواه محسوسات و ذات حقّش عظم سلطانه عليمست كه در علم
 حضورى او بجمع معلومات الى اقصى الوجود وجود و عدم يكسان است چه علم او
 بهر معلولى شخصى است فعلى از رهگذر احاطت بعلم و اسباب متاديه بهويت شخصى آن
 معلول من جهة علمه سبحانه بنفس ذاته الحقّة القدوسيّة نه علم انفعالى مستفاد از وجود
 معلوم و علم محيط او تعالى شأنه بوجه خيريت هر هويتى و لا بديت از تحقّقش در نظام
 اكمل وجود بحسب عنايت بالغه جامعه وجودى و رحمت واسعه ربوبى لاحالة ملاك
 افاضه و مناط ايجاد آن هويتست . پس بالضرورة البرهانيّة و العناية الرحمانية نفس
 رحمانى و افاضه سبحانه بحسب مقارعت فعالّيه رحمت و جوبى و صلاحيت و قابليت
 امكانى در طى مدارج مخارج استحقاقات ماهيات بخصوصياتها و حدود استعدادات
 موادّ بقابلياتها صور حروف موجودات را در هواى فضاي صنع و ابداع راسم و ارقام
 صور معلولات را در كتاب نظام وجود راقم است .

وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ عِلْمَ النَّفْسِ أَيْضاً بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ حُضُورِيٌّ بِنَاءً عَلَى
 أَنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ هُوَ النَّفْسُ بَلْ هُوَ قُوَّةٌ كَمَا أَنَّ الْوَهْمَ وَالْخَيَالَ وَغَيْرَهُمَا
 آلَاتٌ لَهَا وَالْمَجْرَدَاتُ تُرْتَسِمُ فِي الْعَقْلِ كَمَا أَنَّ الْمَادِّيَّاتُ تُرْتَسِمُ فِي الْآلَاتِ

وَالْقُوَى وَالْعَقْلَ وَسَاثِرَ الْقُوَى حَاضِرَةً مَعَ مَا فِيهَا عِنْدَ النَّفْسِ فَيَبْكُونُ عِلْمُ
النَّفْسِ بِمَا فِيهَا عِلْمًا حُضُورِيًّا وَلَا تَعَجَّبْ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ فَإِنَّهُ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ
ظَاهِرِ الْأَمْرِ يَزِيْفُهُ أَنَّ النَّفْسَ لَيْسَتْ قَاهِرَةٌ عَلَى تِلْكَ الْقُوَى بِتِلْكَ الثَّابِتَةِ
وَأَلَّا لَكَانَتْ عَالِمَةً بِحَقَائِقِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مِنْ مَبْدَأِ
الْفِطْرَةِ لِيَكُونَهَا حَاضِرَةً عِنْدَهَا ، فَلَا يُحْتَاجُ فِي الْعِلْمِ بِحَقَائِقِهَا إِلَى اكْتِسَابِ
وَفِكْرِ أَصْلًا ، فَإِنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْاِكْتِسَابِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عِلْمًا تَجَدُّدِيًّا
وَالْعِلْمَ التَّجَدُّدِيَّ لَا يَكُونُ عِلْمًا حُضُورِيًّا كَمَا ارْتَكَزَ فِي مَبْدَافِ الْمُحَقِّقِينَ عَلَى
مَا فُصِّلَ فِي زُبُرِهِمْ .

وَقَالَ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ فِي أَقْسَامِ الرُّسَاةِ لِلْعَالِمِ الْعُنْصُرِيُّ إِنْ كُلُّ
جِنْسٍ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ فَإِنَّهُ يَوْجَدُ فِيهَا بَيْنَ تِلْكَ الْأَنْوَاعِ نَوْعٌ وَاحِدٌ وَهُوَ
أَكْمَلُهَا وَكَذَا الْأَنْوَاعُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَعْضَاءِ فَإِنَّ شَرَفَ الْأَعْضَاءِ وَرَتَبَتِهَا
الْقَلْبُ وَخَلِيفَتُهُ الدِّمَاغُ وَمِنْهُ تَنْبُتُ الْقُوَى عَلَى جَمِيعِ جَوَانِبِ الْبَدَنِ
فَكَذَلِكَ الْإِنْسَانُ لَا يَبْدَأُ مِنْ رَأْسٍ وَالرَّئِيسُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ حَكْمُهُ عَلَى الظَّاهِرِ
فَحَسَبُ وَهُوَ السُّلْطَانُ أَوْ عَلَى الْبَاطِنِ فَقَطُّ وَهُوَ الْعَالِمُ أَوْ عَلَيْهِمَا مَعًا
وَهُوَ النَّبِيُّ أَوْ مَنْ يَقُومُ مَقَامَهُ وَهُوَ الْخَلِيفَةُ فَالْنَّبِيُّ يَكُونُ كَالْقَلْبِ
فِي الْعَالَمِ وَخَلِيفَتُهُ كَالدِّمَاغِ وَالنُّخَاعِ وَكَهَذَا الْقُوَى الْمُدْرِكَةُ وَالْقُوَى الْمُحَرَّكَةُ
إِنَّمَا يَفْقِضُ مِنَ الدِّمَاغِ وَالنُّخَاعِ عَلَى الْأَعْضَاءِ فَكَذَا قُوَّةُ الْبَيَانِ وَالْعِلْمِ وَالذِّبْنِ وَ
الْهُدَى إِنَّمَا تَفْقِضُ بِوَاسِطَةِ خَلِيفَتِهِ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْعَالَمِ وَمِنْ خُصَائِصِ الْخَلِيفَةِ
الْوَصِيِّ أَنْ يَكُونَ مُحَدَّثًا بِالْفَتْحِ عَلَى اسْمِ الْمَفْعُولِ وَالْمُحَدَّثُ مَنْ
يَسْمَعُ الصَّوْتَ وَالْكَلامَ الْمُنتَظِمَ فِي الْيَقِظَةِ فِي حَالِ الصَّحَّةِ لَا مِنْ سَبِيلِ
الصَّمَاخِ وَطَرِيقِ عَصَبِ السَّمِيعِ بَلْ مِنْ سَبِيلِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْصِرَافِ
إِلَى عَالَمِ الْقُدْسِ وَلَكِنْ لَا يَرَى شَخْصًا مُتَشَبِّحًا وَلَا يُعَايِنُ مِثَالًا مُتَمَثِّلًا
فَهُوَ يَجْرِي مَجْرَى النَّبِيِّ فِي اشْتِغَالِ قُوَّتِهِ الْقُدْسِيَّةِ وَشِدَّةِ اعْتِلَاقِهِ وَاسْتِحْكَامِ
إِتِّصَالِهِ وَتَأَكُّدِ عِلَاقَتِهِ الْأَكِيدَةِ بِعَالَمِ الْمَلَائِكَةِ لَيْسَتْ بِمَثَابَةِ بَصَحْحِ

بِذَلِكَ تَشَبَّحُ الْمَلَائِكَةُ وَتَمَثَّلُ رُوحُ الْقُدُسِ لَهُ عَلَى صُورَةِ بَرَاهَا وَيُعَايِنُهَا حَتَّى يَكُونَ يَسْمَعُ مِنْهُ كَلَامَ اللَّهِ مِنْ سَبِيلِ الْإِنجَاءِ وَالْوَحْيِ عَلَى أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَوْحِي إِلَيْهِ مِنْ دُونِ تَوْسُطِ الرَّسُولِ بَلْ إِنَّمَا لَهُ مُجَرَّدُ سَمَاعِ الصَّوْتِ مِنْ دُونِ مُعَايِنَةٍ مُتَمَثِّلَةٍ وَمِثَالِ مُتَشَبَّحٍ وَرَوَى الشَّيْخُ الْكَلْبِشِيُّ طَابَ ثَرَاهُ فِي الْكَافِي بِجَدَفِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ ذَكَرَ الْمُحَدِّثَ عِنْدَهُ فَقَالَ سَلَامَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنَّهُ يَسْمَعُ الصَّوْتِ وَلَا يَرَى الشَّخْصَ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَيْفَ يَعْلَمُ أَنَّهُ كَلَامَ الْمَلِكِ قَالَ أَنَّهُ يُعْطِي السَّكِينَةَ وَالْوَقَارَ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ كَلَامُ مُلْكٍ انْتَهَى الْحَدِيثُ.

ثُمَّ إِذَا كَانَتْ الْخِلَافَةُ وَالْوَصَايَةُ نِيَابَةً عَنْ خَاتِمِ النَّبِيِّينَ الَّذِي دَرَجَةٌ مَرْتَبَةِ الْوَصِيِّ الْخَلِيفَةِ فِي مَرَاتِبِ الْعُودِ دَرَجَةٌ مَرْتَبَةِ الْعَقْلِ الثَّانِي فِي مَرَاتِبِ الْبَدْوِ وَالنَّبِيِّ يَنْخُصُّ عَلَى أَنَّهُ مُسَاهِمُهُ فِي شَجَرَةِ الشَّرَفِ وَمُضَاهِيهِ فِي دَرَجَةِ النُّورِيَّةِ فَيَقُولُ أَنَا وَعَلَيٌّ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ وَأَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَالَ - رَفَعَ اللَّهُ مَقَامَهُ - اعْلَمْ أَنَّ الدُّعَاءَ وَالطَّلَبَ مِنْ جُمْلَةِ أَسْبَابِ الْحُصُولِ وَعِلَلِ الْكَوْنِ وَشَرَائِطِ الدُّخُولِ فِي نِظَامِ الْوُجُودِ وَمَا يَتَشَكَّكُ أَنَّ مَا يَرَامُ بِالطَّلَبِ وَالسُّؤَالِ وَالْإِلْحَاحِ انْجَاحَ نَيْلِهِ وَتَبَسَّرَ عَسِيرِهِ إِنْ كَانَ مِمَّا لَمْ يَجْرِ قَلَمُ الْقَضَاءِ الْأَزَلِيِّ بِتَقْدِيرِ وَجُودِهِ وَلَمْ يَتَطَبَّعْ لَوَحِ الْقَدَرِ الْإِلَهِيِّ بِتَصَوُّرِ حُصُولِهِ فَلِمَ الدُّعَاءُ وَمَا رَادَّتُهُ وَإِنْ كَانَ مِمَّا جَرَى بِهِ الْقَلَمُ وَتَطَبَّعَ بِهِ اللَّوْحُ فَمَا الدَّاعِي إِلَى تَكْلُفِهِ وَإِلَى اتِّقَارِهِ إِلَى تَجَسُّمِهِ فَمُنْذَرُ فِعْ بَيِّنَ الطَّلَبِ أَيْضاً مِنَ الْقَضَاءِ وَالِدُّعَاءِ أَيْضاً مِنَ الْقَدَرِ وَهُمَا مِنْ شَرَائِطِ الْمَطْلُوبِ الْمَقْضَى وَمِنْ أَسْبَابِ الْمَامُولِ الْمُقَدَّرِ فَإِذَا كَانَ قَدْ جَرَى الْقَضَا وَالْقَدَرُ بِانْجَاحِ بَغْيَةٍ مَا وَانْجَاحِ طَلَبَةٍ مَا كَانَ الطَّلَبُ وَالِدُّعَاءُ اللَّذَانِ هُمَا مِنْ شَرَائِطِهَا وَأَسْبَابِهَا الْمُتَادِيَةِ إِلَيْهِ أَيْضاً مِنَ الْمَقْضَى الْمَقْدَرِ وَالْأَفْلَا .
وَبِالْجُمْلَةِ مَا قَضَى وَقَدَرَ فَمَتَدَّ قُضِيَّتْ وَقُدِّرَتْ أَسْبَابُهُ وَشَرَائِطُهُ وَمَا لَا فَلَ

اِذَا ارَادَ اللّٰهُ شَيْئًا شَيْئًا هَيَّا اسْبَابَهُ اَقُولُ نُسِبَ الطَّلَبُ فِي الْقَضَاءِ وَ الدُّعَاءِ اِلَى الْقَدَرِ وَ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ بِالذَّاتِ وَ الْمُرَادُ بِالطَّلَبِ السَّعْيُ فِي تَحْصِيلِ الْمَطْلُوبِ بَعْدَ تَصَوُّرِهِ وَ الدُّعَاءُ الْاِلْتِمَاسُ مِنْ اِعْطَائِهِ لَهُ وَ مِنْ الْمُسْتَبِينَ اَنَّ لِسُؤَالِ وَ التَّضَرُّعِ وَ الْاِقْبَالِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالَى فِي تَيْسْرِ الْمَطَالِبِ وَ فَتَحِ الْمَغَالِقِ مَدْخَلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ بِهِ يَحْصُلُ الْاِسْتِعْدَادُ التَّامُّ لِفَيْضِ وَجُودِ اللّٰهِ الْعَمِيمِ وَفَضْلِهِ الْجَسِيمِ كَمَا سَنَحُ لِي .

به یمن گریه طفل از مادر خود شیر می گیرد

دعاها را اجابتها ز فیض چشم تر جو شد

ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ فَيْضَ مَا يَصْدُرُ عَنْهُ سُبْحَانَهُ لَهُ اِعْتِبَارَانِ أَحَدُهُمَا بِالنَّظَرِ اِلَى نَفْسِ الْجُودِ الْكُلِّيِّ وَ مَنْ هُوَ مِنْ تِلْكَ الْجَهَةِ يَجِبُ اَنْ يَكُونَ غَيْرَ مُتَفَاوِتٍ وَ لَا مُخْتَلِفٍ بِالنِّسْبَةِ اِلَى جُمْلَةِ الْمَوْجُودَاتِ ، لِأَنَّ نِسْبَتَهُ اِلَى الْكُلِّ عَلَى السَّوَاءِ ، وَ الثَّانِي بِالنَّظَرِ اِلَى الْمُمَكِّنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَ بِالضَّرُورَةِ هُوَ غَيْرُ مُتَّحِدٍ فَبِاخْتِلَافِهِ فِي الْقُرْبِ وَ الْبُعْدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْجُودِ الْاِلَهِيِّ حَصَلَ اخْتِلَافُ الْجُودِ وَ تَفَاوُتُهُ فَكُلُّ مُمَكِّنٍ كَانَ اَتَمَّ اِسْتِعْدَادًا وَ قَرْبُهُ اَكْمَلَ كَانَ اقْرَبَ اِلَى جُودِهِ وَ قَبُولِ فَيْضِهِ كَمَا قَالَ مَنْ قَالَ .

در دل هر ذره فیضت جلوه شایسته کرد

از تو نقصبری نشد آئینه ما زنگ داشت

فَالسَّائِلُ الْمُلِحُّ فِي الْمَسْئَلَةِ اِذَا حَصَلَ لَهُ مَا سَأَلَ دُونَ مَا لَمْ يَسْئَلْ فَلَيْسَ مِنْهُ مَا لَمْ يَسْأَلْ لِعَرَبِهِ عِنْدُهُ اَوْ لِعَدَمِ جُودِهِ بِهِ اَوْ لِعَدَمِ قُدْرَتِهِ عَلَيْهِ اِذْ لَيْسَ بَيْنَ مَا سَأَلَ وَ بَيْنَ مَا لَمْ يَسْأَلْ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْجُودِ الْكُلِّيِّ فَرَقٌ وَ لَا تَفَاوُتٌ بَلِ التَّخْصِيصُ اِنَّمَا كَانَ لِاِلِسْتِعْدَادِ وَ تَمَامِ الْقَبُولِ فِيمَا سَأَلَ دُونَ مَا لَمْ يَسْأَلْ وَ كَذَا فِيمَا لَمْ يَسْئَلْ وَ عَدَمُ الْفَيْضِ الْجُودِيِّ عِنْدَ عَدَمِ السُّؤَالِ فَانَّهُ لِعَدَمِ الْاِسْتِعْدَادِ عَدَمُ الْقَبُولِ فَانَّ الدُّعَاءَ يَحْصُلُ الْاِسْتِعْدَادُ وَ الْقَبُولُ وَ قَدْ يَحْصُلُ السُّؤَالُ

وَالدُّعَاءُ وَلَا يَحْصُلُ الْفَيْضُ أَيْضاً لِذَلِكَ بِعَيْنِهِ إِذْ لَيْسَ كُلُّ دُعَاءٍ وَ سَوْأٍ مُعِيداً وَ مُؤَثِّراً لِلْقَبُولِ لِجَوَازِ حُصُولِ مَانِعٍ أَوْ فَوَاتِ شَرْطٍ أَوْ تَعَلُّقٍ مَصْلَحَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ بَعْضُ أَرْبَابِ الْمَقَالِ .

گر دعا جملہ مستجاب شدی هر دی عالمی خراب شدی

وَ قَدْ سَمِعْتُ سَائِلٌ عَنْ مَوْلَانَا الثَّامِنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ الْجَوَادِ فَقَالَ لِسُؤَالِكَ وَ جِهَانِ إِنْ أَرَدْتَ الْمَخْلُوقَ فَالْجَوَادُ هُوَ الَّذِي يُؤَدِّي مَا افترض الله عَلَيْهِ ، وَ إِنْ أَرَدْتَ الْخَالِقَ فَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ أَعْطَى إِنْ مَنَعَ لِأَنَّهُ إِنْ أَعْطَى أَعْطَى مَنْ لَهُ وَ إِنْ مَنَعَ مَنَعَ مَنْ لَيْسَ لَهُ . فَكَلَامُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَالٌّ عَلَى أَنَّ فَيْضَ جُودِهِ تَعَالَى مُتَوَقِّفٌ عَلَى الْإِسْتِعْدَادِ وَ عَدَمِهِ فَتَقُولُ يَا مَنْ سَائِلُكَ غَيْرَ مَرْدُودٍ ، وَ يَا مَنْ بَابُكَ عِنْدَ السُّؤَالِ غَيْرَ مَسْدُودٍ ، هَيْبَتِي لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشِداً ، وَ اجْعَلْ مُنْتَهَى مَطَالِبِنَا رِضَاكَ وَ وَفَّقْنَا لِمَا تَحِبُّهُ وَ تَرْضَاهُ . نَظَمُ :

دُعایی کند من کنم مُسْتَجَاب

درین عاجزی چون نخوانم ترا

تو گفתי هر آن کس که در پیج و تاب

چو عاجز رهاننده دانم ترا

و الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ .

شرح حال مير داماد بنقل سيد علي خان مدني در سلافة العصر

الامير محمد باقر بن محمد الشهير بالداماد الحسيني

طراز العصاة . و جواز الفضل سهم الاصابة . الرافع باحسن الصفات اعلامه .
 فسيد و سند و علم و علامه . اكليل جبين الشرف و قلادة جيده . الناطقة السن الدهور
 بتعظيمه و تمجيده ، باقر العلم و تحريره . الشاهد بفضلته تقريره و تحريره . و والله ان الزمان
 بمثله لعقيم . و ان مكارمه لا يتسع لبثها صدر رقيم . و انا برىء من المبالغة في هذا المقال .
 و برقسى يشهد به كل و امق و قال ، شعر :

و اذا خفيت على الغنى فعاذر ان لا ترانى مقلة عمياء

ان عدت الفنون فهو منارها الذى يهتدى به . او الآداب فهو مؤملها الذى يتعلق
 باهدابه . او الكرم فهو بحره المستعذب النهل و العلل . او النسيم فهو حميدها الذى يدب
 منه نسيم البرء فى العلل . او السياسة فهو اميرها الذى تجم منه الاسود فى الاجم . او الرئاسة
 فهو كبيرها الذى هاب تسلطه سلطان العجم . و كان الشاه عباس اصغر له السوء مراراً .
 و امر له حبل غيلته امراراً . خوفاً من خروجه عليه . و فرقاً من توجه قلوب الناس اليه .
 فحال دونه ذو القوة و الحول . و ابى الا ان يتم عليه المنة و الطول . و لم يزل موفور العز
 و الجاه . مالكاً سبيل الفوز و النجاة . حتى استأثر به ذوامنه . و تلا بآيتها النفس المطمئنة .
 فتوفى فى سنة احدى و اربعين و الف . و من مصنفاته فى الحكمة القبسات و الصراط
 المستقيم و الحبل المتين . و فى الفقه شارع النجاة و له حواش على الكافي فى الفقه
 و الصحيفة الكاملة و غير ذلك . و من انشائه البديع الاسلوب . الآخذ بمجامع القلوب

ماكتبه الى الشيخ بهاء الدين مراجعاً رحمهما الله تعالى : ولقد هبت ريح الانس من سمت القدس فاتتني بصحيفة منيفة كانها بفيوضها بروق العقل بوموضها . وكانها بمطاويها . اطبق الافلاك بدراريها . وكان ارقامها باحكامها اطبق الملكك والملكوت بنظامها . وكان الفاظها برطوباتها انهار العلوم بعذوباتها . وكان معانيها بافواجها . بحارالحق بامواجها . وايم الله ان طباعها من تنعيم . وان مزاجها من تسنيم . وان نسيمها لمن جنان الرضوت وان حقيقها لمن دفاق الملكوت . فاستقبلتها القوى الروحية . وبرزت اليها القوة العقلية . ومدت اليها فطنة صوامع السر اعناقها من كوى الخواس وروزة المدارك وشباييك المشاعر وكادت حمامة النفس تطير من وكرها شغفاً واهتزازاً . وتستطار الى عالمها شوقاً وهزاًزاً . ولعمري لقد ترويت . ولكنى لفرط ظمائي ما ارتويت

شربت الحب كاساً بعد كاس فما نغد الشراب ولا رويت

فلا زالت مراحمك الجليلة . مدركة للطالبين . باضواء الاعطاف العلية . و مروية للظامئين بجرع اللطاف الخفية والجليلة . ثم ان صورة مراتب الشوق والاخلاص التي هي وراء ماينتهى بما لاينتهى اظنها هي المنطبعة كما هي عليها في خاطر كم الاقدس الانور الذي هو لاسرار عوالم الوجود كمرآة مجلوة . ولغوامض افانين العلوم ومعضلاتها كمصفاة مطحوة . وانكم لانتم بمزيد فضلكم المؤملون لامرار المخلص على حواشى الضمير المقدس المستنير . عند صوالم الدعوات السانحات في مينة الاستجابة . ومظنة الاجابة بسط الله ظلالكم . و خلد مجدكم وجلالكم . والسلام على جنابكم الارفع الابهى . وعلى من يلوذ ببابكم الاسمى . ويعكف بفنائكم الاوسع الاسنى . ورحمة الله وبركاته ابدأ سرمداً ، ومن غريب رسائله رسالته الخلعية ، وهي ممايدل على تأله سريره . وتقديس سيرته . وصورتها : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد كله لله رب العالمين . و صلاته على سيدنا محمد وآله الطاهرين . كذت ذات يوم من ايام شهرنا هذا وقد كان يوم الجمعة سادس عشر شهر رسول الله شعبان المكرم لعام ثلاث وعشرين والف من هجرته المقدسة في بعض خلواتى اذ كررت في تضاعيف اذكارى واورادى باسمه الغنى فاكرر «ياغنى ياغنى» مشدداً بذلك

عن كل شيء الا عن التوغل في حريم سره والاحياء في شعاع نوره وكأن خاطفة قدسية قد ابتدرت الىّ فاجتذبتني من الوكر الجماني ففككت حلق شبكة الحس و حللت عقد حباله الطيبة واخذت اطيّر بمجنّاح الروح في وسط ملكوت الحقيقة وكافي قدخلت بدني ورفضت عنيّ . و مقوت خلدي . و نصوت جسدي . و طويت اقليم الزمان و صرت الى عالم الدهر فاذاً انا بمصر الوجود بمحاجم ام النظام الجملي من الابداعيات والتكوينيات والالهيات والطبيعات والقدسيات والهولانيات والذهريات والزمنيات واقوام الكفر والايمان وأرهاط الجاهلية والاسلام من الدارجين والدارجات والغابرين والغابرات . والسالفين والسالفات . والعاقين والعاقبات في الازال والاباد . وبالجملة احاد مجامع الامكان و دارت عوالم الامكان بقضها وقضيضها وصغيرها وكبيرها باثباتها وبابداها حالياتها وافياتها واذاً الجميع زفة زقة وزمرة زمرة يجذبهم قاطبة معاملون . وجوه ماهياتهم شطربابه سبحانه شاخصون بابصار نياتهم تلقاء جنابه جل سلطانه من حيث لا يعلمون . وهم جميعاً بالسنة فقرذواتهم الفاخرة والسن فاقة هو باتهم الهالكه في ضجيج الضراعة وصراخ الابتهاال ذاكره و داعوه و مستصرخوه و منادوه بباغني يا مغني من حيث هم لا يشعرون فطفت في تلك الضجة العقلية . والصرخة الغيبيّة . آخر مغشياً على وكدت من شدة الوله والدهش انسى جوهر ذاتي العاقلة و اغيب عن بصرفسي المجردة واهاجر ساهرة ارض الكون و اخرج من صقع قطر الوجود راساً اذ قد ودعني تلك الخلسة الخالسة شيقاً حنوناً اليها و خطفتني تلك الخطفة الخاطفة تائفاً لهوفاً عليها . فرجعت الى ارض التبار . وكورة البوار . و بقعة الزور . و قرية الغرور تارة اخرى . هذا منتهى الرسالة المذكورة . والله سبحانه اعلم .

شرح حال میر داماد بنقل مدرس تبریزی خیابانی

در ریحانة الادب

میر محمد باقر بن شمس الدین محمد استرآبادی الاصل، اصفهانی المنشأ و الموطن، نجفی المدفن، اشراق التخلّص، میر داماد الشّهره، و گاهی به داماد و سید داماد نیز ملقب، دخترزاده محقق کرکی علی بن عبدالعالی سابق الذکر و پدرش به دامادی محقق مذکور مفتخر بود و به همین جهت به داماد شهرت داشت و بعد از وفات او ارثاً لقب مشهوری افراد خانواده او که منجمله همین میر داماد است گردید.

گویند که محقق کرکی حسب الامر رؤیائی حضرت امیر المؤمنین (ع) دختر خود را به عقد ازدواج شمس الدین محمد فوق در آورده که بفرموده آن حضرت فرزندی از او ظاهر خواهد شد که وارث علوم انبیا و اوصیا خواهد گردید لکن بعد از چندی پیش از آنکه فرزندی بوجود آید آن دختر وفات یافت و محقق از بی نیجگی ظاهری آن رؤیای رحمانی در حیرت بود تا بار دوم باز در خواب آن حضرت فرمود که همانا مراد ما دختر دیگری بوده نه این دختر متوفی، اینک آن امر جهان مطاع را امثال کرده و دختر دیگرش را به عقد شمس الدین در آورد و بعد از چندی همین میر داماد بوجود آمد و به مدارج عالیّه علمیّه ارتقا یافت و مصداق آن رؤیای رحمانی گردید. اینکه درالسنه بعضی دایر و در قاموس الاعلام نیز خود محمد باقر را داماد شاه عباس ماضی دانسته و این لقب مشهوری داماد و میر داماد را نیز مستند بدان داشته همانا ناشی از قلّت تبّع و بی اطلاعی از حال ایرانیان است.

میرداماد از فحول و متبحرین علمای قرن یازدهم امامیه و اعظم فلاسفه و حکمای اسلامیّه، جامع علوم عقلیه و نقلیه و اصلیه و فرعیّه، حکیم بصیر و متکلم خیر و در حلّ بعضی از مشکلات فقهیه و حدیثیه نیز بی نظیر بوده است.

عقلیش از قیاس عقل برون نقلیش از قیاس نقل فزون

اسکندر بیگ منشی که معاصرش بوده در تاریخ عالم آرای عباسی در وصف این عالم ربّانی گوید که در علوم معقول و منقول سرآمد روزگار خود و جامع کالات صوری و معنوی، کاشف دقائق انفس و آفاق بود، در اکثر علوم حکمیّه و فنون غربیه و ریاضی وفقه و تفسیر و حدیث درجه علیا یافته و فقهائ عصر فتاوی شرعیّه را بتصحیح آن جناب معتبر می شمارند و اشراقات فضائل و کمالاتش بر ساحت آمال طلبه علوم درخشان است.

میرداماد در بعضی از مصنفاتش خود را در مقام معلمی با فارابی هم طراز و در ریاست حکمای اسلامیّه با شیخ الرئیس انباز می دارد. علاوه بر مراتب علمیّه، در زهد و تقوی و عبادات و قیام او بوظائف مقررّه دینیّه نیز نوادری منقول است. گویند که در تمامی اوقات تکلیف خود به جمعه و جماعت و ادای نوافل یومیّه مواظبت داشت، یک نوافله از او فوت نشد، چهل سال در موقع خواب دراز نکشید، در هر شبی نصف قرآن (پانزده جزو) خوانده و بیست سال هم مباحات را تا به حد وجوب و ضرورت نرساندی مرتکب نشدی. با شیخ بهائی معاشر بود و نسبت بیکدیگر وظائف ادب و احترام تمام و لوازم صداقت و اخلاص خاص الخاص را معمول می داشته اند بطوری که نظیر آن را در سلسله اهل علم خصوصاً بین المعاصرین کمتر سراغ توان کرد. روزی شاه عباس برای تفرّج سوار بود و این دو عالم ربّانی نیز که تقرّب تمام داشته اند حاضر رکاب بوده اند شاه محض امتحان صدق و صفای باطن ایشان، نزد میرداماد که به جهت بزرگی جثّه اش عقب تر می آمد و آثار خستگی در بشره اش ظاهر بود آمد و گفت این شیخ (بهائی) اصلاً وظیفه تمکین و وقار را رعایت نکرده و جلوتر می رود واسب بازی

می کند برخلاف جناب شما که با کمال تمکین و وقار هستید . میر داماد گفت مطلب نه چنین است بلکه اسب شیخ از کثرت فرح و انبساطی که از حامل بودن وجود محترمی مانند شیخ را دارد رقص و وجد می کند و نمی تواند آرام بگیرد که عالم معظمی مثل شیخ بر وی سوار شده است . پس شاه پنهانی پیش شیخ رفته و گفت که میر ، از کثرت فریبی و بزرگی جثه اسب را هم خسته کرده و به زحمت انداخته بطوری که تاب حرکت ندارد شیخ گفت مطلب نه چنین است بلکه آن خستگی که در اسب میر مشاهده می شود فقط در اثر عجز و ناتوانی از باربرداری علمی است که کوههای بزرگ از تحمل آن عاجز هستند سلطان در دم پیاده شد و در میان آن همه جماعت حاضرین رکاب ، محض شکرانه آن نعمت بزرگ صفای باطن و پاکدلی علمای عصر او ، بروی خاک افتاده و سجده شکر بجا آورد . یا سبحان الله قلم و رقم از بیان مناقب شاه علم پرور عالم دوست آنچنانی و ذکر فضائل و مکارم اخلاق این چنین علمای ربّانی عاجز و ناتوان و توفیق تأدّب به آداب ایشان را از درگاه خداوندی مسئلت می نماید .

میر داماد از تلامذه شیخ حسین عاملی پدر شیخ بهائی و خال مفضل خود شیخ عبدالعالی پسر محقق کرکی و بعضی از اکابر دیگر بوده و از ایشان روایت نموده است و یگانه فیلسوف اسلامی مـیـلا صدرای شیرازی و بعضی دیگر از اجـتـلای وقت نیز از تلامذه میر بوده اند . از اقوال نادره میر ، قول به ذاتی بودن دلالت الفاظ (نه وضعی) و قول بعموم منزله در مسئله رضاع و مانند اینهاست به شرحی که در محل خود نگارش یافته است .

مصنفات طرفه و عجیبه میر هم بسیار و در اثبات تفنّن و تبجّر معقولی و منقولی او برهانی قاطع می باشد و در طرز و اسلوب همه آنها مبتکر می باشد :

۱- اثبات سیادة المنتسب بالأم الی هاشم .

۲- الاربعة الایام

۳- الاعضالات العویصات فی فنون العلوم و الصناعات و آن جواب بیست مسئله

معضله می باشد که پنج آخری فقهی و اصولی و بقیه هم از مشکلات ریاضی و حکمی و کلامی و منطقی بوده و با کتاب سبع شداد مذکور ذیل خود میر ، در طهران چاپ شده است .

۴- الافق المبین در حکمت الهی

۵- امانت الهی در تفسیر فارسی آیه امانت

۶- نمودج العلوم که بیست اشکال از مشکلات فنون ریاضی و کلام و اصول فقه را در آن حل کرده است. و ظاهراً همان اعضالات مذکور فوق است

۷- الایقاضات فی خلق الاعمال و افعال العباد

۸- الایماضات و التشریقات فی مسئله الحدود و القدم و این هر دو در حاشیه قبسات مذکور ذیل چاپ شده است .

۹- تأویل المقطعات فی اوائل السور القرآنیة

۱۰- تشریق الحق

۱۱- التصحیحات و التقویمات که شرح کتاب تقویم الایمان ذیل است

۱۲- التصحیحات که حاوی بعض تصحیقاتی است که در بعض از اخبار و ادعیه واقع شده است .

۱۳- تفسیر سورة الاخلاص

۱۴- تقدمة تقویم الایمان

۱۵- التقدیسات در حکمت الهی و رد شبهه ابن کبونه

۱۶- تقویم الایمان

۱۷- الجذوات بفارسی که در بیان جهت عدم احتراق جسد حضرت موسی موقع احتراق جبل بجهت نبلی. برای شاه عباس تألیف داده و در بمبئی چاپ سنگی شده و دارای تحقیقاتی در علم حروف می باشد

۱۸- الجمع و التوفیق بین رأی الحکیمین فی حدوث العالم

- ۱۹- جواب السؤال عن تنازع الزوجين في قدر المهر و كبل الزوجة للزوج
- ۲۰- جيب الزاوية
- ۲۱- حاشیه استبصار شیخ غوسی که حاشیه بر احادیث آن کتاب شریف بوده و یک نسخه از آن بشماره ۱۸۹۵ در کتابخانه مدرسه سپهسالار جدید طهران موجود و آن غیر از شرح استبصار است که بفرموده روضات در مسائل اصول فقه می باشد .
- ۲۲- حاشیه الهیات شفا
- ۲۳- حاشیه رجال کشی
- ۲۴- حاشیه شرح مختصر عضدی
- ۲۵- حاشیه صحیفه سجادیه که دارای تحقیقات جلیله بوده و با شرح صحیفه سید نعمت الله جزائری در طهران چاپ و دو نسخه خطی آن نیز بشماره ۱۰۶۰ و ۱۰۶۱ در کتابخانه مدرسه فوق موجود است
- ۲۶- حاشیه کافی که باستظهار ذریعه غیر از رواشح سماویه مذکور ذیل است
- ۲۷- حاشیه مختلف علامه
- ۲۸- حاشیه من لایحضره الفقیه
- ۲۹- الحبل المتین در حکمت
- ۳۰- حدود العالم ذاتاً و قدمه زماناً چنانچه در ذریعه گفته است .
- ۳۱- خلسة المملکوت و این هردو در حاشیه قبسات مذکور ذیل چاپ شده است
- ۳۲- خلق الاعمال که با کتاب مسار الشیعه در یکجا چاپ و آن غیر از ابقاضات مذکور فوق است
- ۳۳- دیوان شعر به عربی و فارسی
- ۳۴- الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه
- ۳۵- السبع الشداد و این هردو در طهران چاپ شده است
- ۳۶- سدره المنتهی در تفسیر قرآن

۳۷- شارع النجات در فقه

۳۸- شرح استبصار که فوقاً ضمن حاشیه استبصار اشاره شد

۳۹- شرح تقویم الایمان

۴۰- شرح مختصر الاصول عضدی

۴۱- شرعة التسمية و آن رساله ای است مبسوط در حدود دوهزار بیت در حرمت

تسمیه و تکنیه حضرت ولی عصر عجل الله فرجه در زمان غیبت

۴۲- الصراط المستقیم در حکمت

۴۳- ضوابط الرضاع

۴۴- عیون المسائل المنظوی علی لطائف الدقائق و طرائف الجلائل

۴۵- القیسات در حکمت که در طهران با اثولوجیای ارسطو و بعضی از کتابهای

دیگر خود میر چاپ شده است

۴۶- مشرق الانوار که مثنوی است

۴۷- نبراس الضیاء

۴۸- نفی الجبر و التفویض و غیر اینها .

اشعار نغز و طرّفه عربی و فارسی میر نیز بسیار است و چنانچه اشاره شد به اشراق

تخلّص می نموده و از اوست :

ای ختم رسل دو کون پیرایه تست افلاک یکی منبر نه پایه تست

گر شخص ترا سایه نیفتد چه عجب تو نوری و آفتاب خود سایه تست

در مرحله علی نه چون است و نه چند در خانه حق زاده بجانش سو گند

بی فرزندی که خانه زادی دارد شک نیست که باشدش بجای فرزند

نیز از اشعار افتخاریه او است که رباعی مشهور ابن سینا را استقبال کرده است :

تجهیل من ای عزیز آسان نبود - بی از شبهات

محکم تر از ایمان من ایمان نبود - بعد از حضرات

مجموع علوم ابن سینا دانم - با فقه و حدیث

وینها همه ظاهر است و پنهان نبود - جز بر جهلات

کالدرد ولدت یا تمام الشرف فی الکعبة و اتخذتها كالصدف

فاستقبلت الوجوه شطر الکعبة والکعبة جهها تجاه النجف

نتوان ز غم تو دل به تدبیر برید نتوان به جهد از شیر برید

بر من نتوان بست به زنجیر دلت در تو نتوان دلم به شمشیر برید

در کعبه قل تعالوا از امام که زاد از بازوی باب حطّه خیبر که گشاد

بر ناقه لا یودی الا که نشست بر دوش شرف پای کراسی که نهاد

وفات میر داماد هنگام تشرف به زیارت عقیات عرش درجات در سال هزار و

چهل و یکم یا دوم هجری قمری مابین کربلا و نجف واقع شد، جنازه اش به نجف

اشرف نقل و در آن ارض اقدس دفن گردید. بنا بر اول، جمله: عروس علم دین را

مرده داماد = ۱۰۴۰. و بنا بر دوم، هر یک از کلمه: الرضی = ۱۰۴۱ و جمله:

عروس علم و دین را مرد داماد = ۱۰۴۱ و بنا بر سیم، نیز کلمه الراضی = ۱۰۴۲

ماده تاریخ وفات می باشد و در ردیف محمدین از نخبه المقال گوید:

و السيد الداماد سبط الكرکی مقبضه (الراضی = ۱۰۴۲) عجیب المسالک

(قصص ۱۱۴ ت و ۲۰۹۸ ج ۳ و ۴۱۸۷ ج ۶ س و ۷ ج ۲ مع و متفرقات

ذریعه و مدارك مذکوره در ضمن شرح حال)

مقدمهٔ تحلیلی قبسات

از

سید علی موسوی بهبهانی

بعد الحمد والصلوة، سپاس خدای بزرگ راست که سرانجام طبع انتقادی و تحقیقی کتاب «قبسات» که شاهکار و بزرگترین و پراهمیت‌ترین اثر حکیم فرزانه میر محمد باقر داماد بزرگ فیلسوف عصر صفوی با همت و کوشش چند ساله مصححان آن پایان یافت و اینک در دست انتشار می‌باشد. چاپ حاضر کتاب قبسات از طرف مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران انجام یافته و دهمین شماره از سلسله انتشارات آن مؤسسه بشمار است. نحوهٔ تصحیح و چگونگی مقابلهٔ نسخ و روش نقطه‌گذاری و غیره که در چاپ حاضر به کار رفته است در جای مناسب خود آورده می‌شود. از من خواسته شد تا همانطور که در مقابله و تصحیح مقداری از متن کتاب سهمی داشته‌ام مقدمه‌گونهٔ مختصری مشتمل بر فهرست اجمالی مطالب تهیه‌نمایم تا بانوشت‌های دیگری که راجع به شرح حال و فهرست و منابع احادیث و آیات به ترتیب از طرف دوست دانشمند آقای دکتر مهدی محقق و دوست ارجمند آقای ابراهیم دیباجی فراهم می‌شود بصورت مقدمه در ابتداء کتاب حاضر که فقط متن بدون حشو و زوائد قبسات است قرار گیرد. البته کتاب حاضر مجلد دومی خواهد داشت که شامل تعلیقات و بررسی و تحلیل آثار و خلاصه‌ای از عقاید کلامی و فلسفی داماد و شرح حال تفصیلی مؤلف بانضمام فهرست مصطلحات و غیره خواهد بود.

این مطلب قابل ذکر است که در چاپ حاضر کتاب قبسات نهایت جدیت بکار رفته تا تصحیح و نقطه‌گذاری به‌روشن علمی متداول میان محققان صورت گیرد و یکی

از مزایای آن بر طبع قدیم این باشد که مطالعه کننده با مشکل قرائت متن مواجه نباشد . به زبان دیگر جای وقف و وصل و جای صدای حرف و ضبط کلمه با استفاده از حرکات و ضوابط معلوم گشته تا مشکلی از جهت خواندن برای مطالعه کننده در میان نباشد .

مطلب دیگری که لازم است یاد آور شد - اینکه فصل بندی و ابواب کتاب قبسات مانند دیگر کتب مشابه روشن و منظم نیست و این خود یکی از ممیزات سبک نگارش داماد بشمار است . باتوجه بدین نکته است که تهیه فهرست مطالب آن بدان صورت که کاملاً روشن و گویا باشد آسان نمی نماید . علاوه بر این مطالب و مسائل فلسفی هر چند بطریق منطقی هم باشد نمی توان برای آنها همانند کتابهای ادبی یا حقوقی فهرست منظم و کاملاً روشنی تهیه کرد . و این مشکل ناشی از طبیعت مسائل فلسفی است یعنی این مطالب آنچنان بهم بستگی دارند که نمی توان آنها را دسته بندی کرد و هر دسته را در جای جدا و معین قرارداد . و اگر بر این تصمیم ناگزیر باشد و بخواهد باید کم و بیش همه مطالب کتاب را در فهرست بیاورد . پس اگر بخواهد آنرا به زبان ساده و غیر اصطلاحی تحریر کند چه بسا که از لحاظ کمیت بر مقدار متن کتاب فزونی یابد . باتوجه بدین امر بود که من تنها فهرستی کوتاه از مطالب کتاب تهیه کردم که در آن فقط شماره عناوین اصلی و فرعی کتاب آمده و ذیل هر عنوان اصلی (یعنی قبس) کتاب بذکر تعداد عناوین فرعی (ومضه - ومیض) و ذکر موضوع سخن در هر عنوان اکتفا گردیده است - باشد که مکی در راه مطالعه کتاب باشد . لیکن پیش از بیان فهرست اجمالی کتاب قبسات بشرحی که یاد شد - بنظر می رسد که بهتر باشد مسأله «حدوث دهری» را که موضوع اصلی کتاب قبسات و همچنین اساس فلسفه خاص میرداماد را تشکیل می دهد به اختصار در اینجا بررسی نموده و خلاصه این نظریه را که مبنای حل بسیاری از مشکلات فلسفی در فلسفه خاص حکیم استرآباد است بیان داریم تا مطالعه کنندگان بمضمون موضوع اصلی کتاب حاضر آگاهی اجمالی داشته و با این دانش اجمالی و زمینه قبلی بمطالعه پردازند . امید آنکه نگارنده را بر هفوات احتمالش در بیان نظریه حدوث دهری میرداماد آگاه سازند .

چنانکه یادآور شدیم موضوع اصلی بحث در کتاب قیاسات «حادث دهری» است و خلاصه سخن حکیم استرآباد در این باب آنست که نمی توان مجموع عالم (ممکنات) را تنها حادث دانست که فقط عدم ذاتی آنها بر وجودشان مقدم باشد، زیرا عدم ذاتی اعتباری است نه نفس الامری و اگر ممکنات را بتمامها تنها مسبوق به عدم ذاتی بدانیم درواقع و نفس الامر مسبوق به عدم نیستند. و نیز نمی توان مجموع عالم را حادث زمانی دانست یعنی وجود کل عالم مسبوق به عدم زمانی باشد، چه براساس این فرض زمان خود که از اجزاء عالم ممکنات است باید مسبوق به عدم خودش در ظرف زمان باشد که این فرض مستلزم اجتماع وجود و عدم زمان است در ظرف واحد. از این گذشته نتیجه قول اخیر آنست که یکک زمانی ولو بوهم وجود داشته باشد که واجب تعالی را هیچ اثر و معلولی در آن نبوده باشد. و لازمه آن تعطیل و امساک فیض لایتناهی حق است در حق ممکناتی که مستحق وجود هستند. و این نوع تعطیل محال است.

بنابراین هم قول آنکه بقدیم زمانی معتقد است و فرق میان موجودیت واجب و ممکن را فقط بحسب اعتبار دانسته خلاف واقع است و هم قول متکلمان که عالم را حادث زمانی دانسته و بدین طریق امساک و تعطیل را درافاضه واجب الوجود در زمان نامتناهی روا داشته اند خلاف عقل و ذوق بلکه شرع و فطرت است.

دانشمند استرآبادی اضافه می کند که حق قراح آنست که عالم را یا بتعبیر دیگر وعاء عالم را به سه قسم منقسم کنیم :

یکی عالم یا وعاء سرمد که بمنزله ظرف است برای ذات واجب الوجود و اسماء و صفات او.

دوم عالم دهر یا وعاء دهر که ظرف مجردات صرفه عقلیه است.

سوم عالم یا وعاء زمان که ظرف است برای حوادث یومیه و موجودات عالم کون و فساد.

این عوالم سه گانه در طول هم قرار دارند یعنی عالم سرمد فوق همه عوالم محیط

بر آنها و اقوای و اکل است نسبت به همه موجودات از حیث وجود . و عالم دهر فوق عالم زمان و محیط بر آن است و موجودات آن اقوای جواهر و اکل از موجودات عالم زمان است . و عالم زمان که حوادث آن مادون همه عوالم و موجودات آن ضعیف تر و ناقص تر از همه موجودات عوالم دیگر است .

البته این بیان بدان معنی نیست که موجودات زمانی در وعاء دهر نیستند بلکه همه موجودات ممکن اعم از مجرد و مرکب در وعاء دهر بنحو ثبوت و عدم تغیر و بدون کمیت موجود هستند ، منتهی حوادث یومیه و موجودات زمانی بطور متغیر و متکمم در وعاء زمان وجود پیدا می کنند . خلاصه آنکه عالم اعلی و اجد عالم اسفل نیز هست ولی عکس آن تحقیق ندارد . یعنی اسفل نمی تواند اجد اعلی باشد . یا به تعبیر دیگر ناقص و اجد کامل نیست ولی بعکس آن کامل و اجد ناقص هست .

پس از بیان این مقدمه داماد می گوید : همانطور که حوادث زمانی در حدی از حدود سلسله عرضیه زمان معدوم بوده اند و در حد بعد موجود شده اند و به همین جهت مسبوق به عدم واقعی هستند ، همچنین است امر در سلسله طولیه عوالم سه گانه - سرمد دهر ، زمان - که هر عالم مادون در مرتبه عالم مافوق خود بواقع معدوم است . بنابراین وجود واقعی عالم مافوق بعینه عدم واقعی عالم مادون است ، و مرتبه ضعیف و ناقص عالم مادون در مرتبه وجود کامل عالم مافوق موجود نیست ، پس وجود نفس الامری هر عالم مافوق بعینه ظرف عدم نفس الامری عالم مادون است .

بنا بر آنچه ذکر شد ، روشن گردید که مرتبه وجود نفس الامری عالم سرمد بعینه مرتبه عدم نفس الامری عالم دهر و مجردات است ، پس معدوم بودن مجردات و همه ممکنات در مرتبه عالم سرمد ، عدمیت نفس الامری و واقعی است . نتیجه اینکه عالم ممکنات و مجموع مجردات مسبوق بعدم واقعی و نفس الامری هستند و حدوث دهری دارند و حدوث آنها واقعی است نه اعتباری چنانکه حکیم گوید ، و نه حدوث زمانی چنانکه متکلم می گوید و همچنین است حکم در مورد عالم دهر و عالم زمان

نسبت بیکدیگر . یعنی وجود نفس الامری عالم دهر بواقع عدم نفس الامری است برای عالم زمان .

بنابراین حوادث زمانی علاوه بر حدوث ذاتی مسبوق به سه عدم واقعی هستند :

۱- عدم زمانی ۲- عدم دهری ۳- عدم سرمدی ، وسلسله موجودات دهری مسبوق به دو عدم واقعی هستند : ۱- عدم دهری ۲- عدم سرمدی . اما عالم سرمدی مسبوق به هیچ عدمی در هیچ مرتبه‌ای نیست . حتی به اعتبار عقل هم هیچ عدمی بر عالم سرمد که حاق حقیقت اعیان و متن موجودات عینه است سبقت ندارد ^۱ .

بنابراین معلوم شد که غیر از ذات و صفات واجبی آن همه عوالم و کلیه موجودات مسبوق بعدم واقعی نفس الامری هستند . و عقیده مشائیان و اشراقیان که عالم مجردات را فقط مسبوق بعدم اعتباری می‌دانند استوار نیست ، همانطور که نظر متکلمان در باب حدوث زمانی کلیه عالم ممکنات اعم از مادی و مجرد ، نیز نااستوار است . باری مقصود میرداماد به تعبیر دیگر چنین است که : وجود موجودات عالم نفس الامری است و وجود عالم اعلی بعینه عدم و ظرف عدم موجودات عالم ادنی است ، پس عدم هر عالم ادنی در ظرف عالم اعلی عدم واقعی و نفس الامری است ، پس همانطور که عدم حادث زمانی در زمان قبل از وجود آن عدم واقعی است ، عدم وجودی هر یکی از عوالم سلسله طولیه هم در مرتبه ماقبل خود یعنی عالم فوق بر آن ، عدمی واقعی است . خلاصه آنکه حکیم قدسی ضمیر ، حدود کلی مراتب وجود را که از اشراق شمس حقیقت وجود بظهور پیوسته و نقص و کمال آن حدود را قبل و بعد فرض کرده و آنرا بمنزله قبلیت و بعدیت زمانی دانسته است . و همانطور که حوادث زمانی که هر یک بعد از دیگری می‌آید وجود بعدی در مرتبه وجود قبلی معدوم است و عدم آن واقعی است ، همچنین در سلسله طولیه حقیقت وجود نیز هر وجود مابعدی در مرتبه وجود ماقبل واقعاً معدوم است .

۱- البته از نظر عرفانی و بر مذاق عارفان که مقام تعین اسمائی ذات را بعد از مقام

لاتعین ذات می‌دانند ، مقام تعین اسمائی مسبوق به عدم سرمدی می‌شود .

بلی تنها ذات حق تعالی است که هیچ موجود و یا مرتبه وجودی بر آن مقدم نیست و به همین جهت عدم واقعی در ساحت او راه ندارد. پس نتیجه چنین است که مجردات عالم دهر که خود نیز به دو مرتبه: دهر اعلی و دهر اسفل منقسم است، علاوه بر عدم ذاتی (اعتباری) مسبوق به دو عدم واقعی هستند: یکی عدم آنها در سرمد و دوم عدم هر مرتبه مابعد دهری در مرتبه ماقبل خود.

و همچنین حوادث جسمانی زمانی علاوه بر حدوث ذاتی و اعتباری دارای حدوث زمانی و دهری نیز هستند که هر دو عدم واقعی است. خلاصه آنکه موجودات همه از مجرد و مادی، حادث هستند و مسبوق به عدم واقعی نفس الامری. در مقابل ذات سرمدی عز مجده که بتمام فروض قدیم است و حدوث را به هیچ یک از معانی آن در آن ساحت مقدس راهی نیست.

دانشمند استرآبادی بدین طریق میان عقیده ملین (یعنی متکلمان) و نظر فلاسفه (پروان استدلال) جمع می کند. و در واقع با ابداع نظریه حدوث دهری توفیق می یابد یک نوع توافقی میان متکلم و فیلسوف یا به زبان دیگر میان شرع و عقل برقرار ساخته و براساس آن فلسفه ای نو را پی افکند.

فهرست مختصر فصول و ابواب کتاب قبسات

موضوع کتاب : موضوع اصلی کتاب قبسات «مسأله حادث یا قدیم بودن عالم است». داماد خود در مقدمه همین کتاب یاد کرده است که : کتاب قبسات را بخواهش یکی از دوستانش که ردّ مسئول وی برایش مقدور نمی نمود نگاشت . او می گوید : دوست یاد شده از وی تقاضا کرد تا نظر خود را در باب حدوث و قدم عالم (یعنی ماسوی الله) که محل اختلاف آراء صاحب نظران علوم فلسفه الهی است نگارش دهد و کتاب قبسات در همین زمینه نگارش یافت . و مشکلی را که متقدمان از عهده حل آن چنانکه باید برنیاوده بودند بتوفیق الهی برطرف ساخت .

وجه تسمیه کتاب به قبسات : مؤلف در مقدمه کتاب بدان نامی خاص نداده است بنابراین تسمیه کتاب به « قبسات » باید از قبیل علم بالغلبه بوده و وضع تعیینی داشته باشد نه وضع تعینی . اما از عبارت آخر مقدمه که داماد می گوید : من مسئول دوست خود را بر آوردم و مطالب کتاب را طی قبساتی که هر کدام بر «ومضات» و «ومضاتی» است نگارش دادم ، این احتمال پیش می آید که خود مؤلف تلویحاً کتاب را به «قبسات» موسوم کرده باشد . در مورد بیشتر آثار داماد همین سخن مطرح است که نام آنها وضع تعینی دارد یا وضع تعینی ؟ باری هر چند تحقیق و تفصیل در خصوص این موضوع که نام کتاب که بدان شهرت یافته نامی است که مؤلف بدان داده یا بعدها بدان موسوم و مشهور شده است ثمره علمی ندارد ولی رعایت امانت علمی ایجاب می کند که از انتساب این نام گزاری به مؤلف مادام که مدرکی قاطع در دست نیست خودداری شود .

فصول و ابواب کتاب : کتاب قبسات جمعاً شامل ده قس است و هر قس مشتمل بر چندین موضعه و میض که در زیر به موضوع مورد بحث در هر قس و تعداد موضعه و یا میضات آن به اختصار اشارت می رود :

قبس اول: در این قبس از انواع حدوث و اقسام وجود از جهت حادث و غیر حادث بودن و نیز تحدید موضوع مورد بحث کتاب گفتگوی می شود که جمیعاً شامل هفت ومضه است. و ومضه های چهار و هفت هر کدام مشتمل بر هفت «ومیض».

۱- این تقسیم بندی را می توان چنین تفسیر کرد که «قبس» بمنزله «باب» و «ومضه» در حکم «فصل» و «ومیض» همچون «بند» فرض شده است.

قبس دوم: در این قبس انواع سه گانه سبق ذاتی مورد بحث است و بر اثبات آن برهان اقامه می شود. این مباحث این قبس جمعی در طی هفت ومضه آمده و ومضه سوم آن مشتمل بر هشت ومیض و ومضه پنجم آن شامل چهار ومیض و ومضه هفتم دارای چهار ومض است:

در اینجا به خلاصه موضوع مورد بحث در ومضه اول و خلاصه مسأله مورد گفتگو در ومیض آخر اشاره می شود. باشد که مطالب مورد بحث کتاب و سیاق سخن سید داماد اندکی روشن شود:

ومضه نخست: از آنچه در کتب دیگر خود بر تو خواندیم دریافتی که «وجود» هر شیء در هر ظرف و وعائی وقوع نفس همان شیء است در همان وعاء و هیچ امری دیگر بدان ملحق یا منضم نمی شود. چه در غیر این صورت مطلب «هل بسیطه» بدل به «هل مرکبه» شده و ثبوت شیء فی نفسه به معنی «ثبوت» شیء برای شیء دیگر در آید. و این هر دو بدیهی البطلان است الخ.

ومیض آخر: داماد می گوید: به عبارت دیگر هرگاه صادر اول سرمدی الوجود و همراه با جاعل نام خود که واجب بالذات است در متن اعیان تحقق داشته باشد لازم می آید که مجعول در مرتبه ذات جاعل تحقق داشته و معیت ذاتی در متن اعیان با وی داشته باشد و بنابراین ذات جاعل باماهی هیچ نوع تقدیمی ولو در مرتبه عقل بر مجعول خود ندارد و تصور تقدم جاعل بر مجعول امکان ندارد. و امتیاز جاعل از مجعول از میان می رود و تقدم رتبی جاعل بر مجعول در مرتبه ذات نیز از میان می رود. و این نیز بدیهی-البطلان است.

قیس سوم : این قیس جمعاً مشتمل بر شش مضه است . و هیچیک از مضات مزبور مشتمل بر ومیض نیست بجز مضه آخر یعنی مضه ششم که شامل سی و دو «ومیض» است . موضوع مورد بحث در این قیس تقسیم بعدیت انفکاک است به دو قسم از طریق برهانی که بانوجه به قبلیت سرمدیه اقامه شده است . در اینجا نیز خلاصه مقال داماد را در مضه اول و «ومیض» آخر به ترتیب می آوریم :

مضه اول : بر هر کس که بضاعتی تحصیلی داشته باشد معلوم است که : امتداد اتصالی که فرض اجزاء و حدود مشترک در آن ممکن است جز امتداد دووضع که قابل اشاره حسی است نمی تواند باشد و این تنها به عالم جسمانیات که فلک اقصی محیط بر همه آنهاست اختصاص دارد . بنابراین وقوع در حیث و صاحب وضع و مکان و جهت بودن به اجسام و ابعاد جسمانی اختصاص دارد و همچنین سیلان و استمرار و فوت و لحوق و مضمی و استقبال مختص است به زمان و حرکت و امتداد و سیلان برای هر شیء از ناحیه زمان و حرکت ناشی است .

ومیض آخر (از قیس سوم) : از آنچه گذشت آشکار شد که انسان کبیر یعنی عالم اکبر بتمامه از ثابتهات و قارات و متغیرات و تدریجیات و دفعیات از کوچک و بزرگ بقضتها و قضیضها مجعول حق متعال و مخلوق خالق علی الاطلاق است بدون اینکه ابداع و ایجاد آن تدریجی و منطبق بر زمان باشد چنانکه در حرکت قطعیّه و یادفعی باشد چنانکه در حرکت توسطیه بلکه بطریق وراء طرق مذکور است که و هم را بدان دسترسی نیست . خلاصه آنکه ایجاد عالم اکبر نه تدریجی و قابل فرض اجزاء و انقسام است و نه دفعی و غیر قابل فرض اجزاء و انقسام بلکه ایجاد دهری است که دوام دهری دارد . باین تفصیل که افاضه عقول از کتم عدم صریح از جناب حق جل و علا را ابداع و ایجاد اجرام سماویه را اختراع و خلق کائنات مسبوق بعدم زمانی نمند و مرهون امکان استعدادی را نکون گویند . از این بیان بطلان قول یهود بتعطیل فیض و فراغ حق از افاضه و محال بودن آن معلوم شد .

كما قال عزّ من قائل :

قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان، الآية .
 قبس چهارم : در این قبس داماد از قرآن کریم و سنت پیامبر و احادیث اوصیاء
 شواهدی بر اثبات مدعای خویش می آورد و جمعاً مشتمل بر شش « و میض » است .
 در چهار و میض اول به آیات قرآن استشهاد می شود . و در و میض پنجم به احادیث نبوی
 و در و میض آخر یعنی ششم به احادیث مروی از ائمه علیهم السلام استناد می شود . و آخرین
 و میض از جهت کثرت از جمیع و میضات نخستین مفصل تر است .

در این قبس بحث اصلی اثبات حدوث دهری عالم بتامه است از طریق استناد
 به آیات قرآنی و احادیث اعم از نبوی و احادیث مروی از ائمه .

در و میض اول داماد به آیه « ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة » - از سوره لقمان - استناد کرده و از کشف زنجشیری نقل می کند که گفته : مراد آنست که خلقت
 و بعث قلیل و کثیر و متعدد و واحد از طرف حق تعالی یکسان است، زیرا خدای را شأنی
 از شأن دیگر باز نمی دارد .

داماد نتیجه می گیرد که این تساوی تنها در وعاء دهر که تکم و تقدر ندارد
 منظور است .

و در و میض آخر چنانکه یاد شد داماد به احادیث و خطبه های ائمه علیهم السلام
 بتفصیل استناد شده است . و در پایان این و میض آمده : ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا دِيَانَةَ
 إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةٍ ، وَلَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِاخْلَاصٍ . . . فِهَذِهِ جُمْلَةٌ جَمِيلَةٌ مِنْ أَحَادِيثِهِمُ الْجَامِعَةِ
 لِمَكْنُونَاتِ الْعِلْمِ وَ غَامِضَاتِ الْحِكْمَةِ ، الْح .

قبس پنجم : موضوع بحث در این قبس چگونگی وجود طبایع مرسله است
 و جمعاً شامل چهار مضه است . مضه چهارم یعنی مضه آخر خود مشتمل بر
 بیست و یک و میض است . در مضه نخست اعتبارات چهارگانه ماهیت - لا بشرط ،
 بشرط لا ، بشرط شی و لا بشرط مقسمی - بحث شده و وجه امتیاز این چهار اعتبار و

بخصوص فرق میان لابشرط قسمی و لا بشرط مقسمی به شرح بیان شده است .
 او می گوید : لا بشرط قسمی عموم تناولی دارد در صورتی که عموم لا بشرط مقسمی
 تناولی نیست یعنی شامل افراد و جزئیات و مشخصات نیست .

و در « و میض آخر » یعنی پایان قبس سخن از این موضوع است که انسان عالم
 کبیر یعنی شخص عالم با نظام جملی آن هر چند از جهت انتساب بفاعل حق ثابت الذات
 و حاصل الوجود است ولی از لحاظ ذات خویش از دو جهت هالک و باطل است .
 یکی بطلان ذاتی من حیث هی و دیگری عدم دهری واقعی صریح که قبل از فیضان
 ذات حق متعادل و ایجاد ابداعات . یعنی در متن عرش سرمد جز ذات حق تعالی که
 حاق واقع است شخص عالم معدوم بوده است . و این عدم واقعی و صریح است .
 و همین است معنی حدوث دهری عالم .

قبس ششم : در این قبس سخن از متصل بودن زمان و حرکت و اینکه هر متصل
 ممتدی ناگزیر ممتناهی است و بی نهایت عددی در حوادث زمانی که متعاقب یکدیگر هستند
 ناممکن و باطل است : در مضه نخست بدو طریق بر متصل و ممتناهی بودن زمان استدلال
 شده است . و سرانجام نتیجه گرفته می شود که جوهر فرد یا به زبان دیگر جزء لا یتجزی
 امکان ندارد و هر جوهر فارد متحییز ناگزیر ممتد در جهات و قابل تجزیه دروهم خواهد
 بود . و در « و میض آخر » از این قبس سخن در این است که امتداد زمان همانند امتداد
 حرکت که منشأ زمان است می باشد و امتداد فلک که حامل حرکت است مستدیر می باشد
 و نباید توهم شود که امتداد زمان مستقیم است همانند امتداد خطوط و سطوح . و در آخر
 نحوه تجزیه و همی زمان را به آنات و ساعات و غیره بیان می دارد و روشن می سازد که
 فرض مبدأ در زمان به چه طریق صورت می گیرد . باری این قبس را جمعاً چهارده « و مضه »
 است که و مضه سوم شامل یک و میض است و و مضه هشتم مشتمل بر ده « و میض » و
 و مضه دوازدهم دارای یک و میض و و مضه چهاردهم را بیست و یک « و میض » است .
 قبس هفتم : در این قبس همانطور که داماد در آغاز آن تصریح می کند بعض شکوک

و اعتراضاتی که جنبهٔ مشاغبه و مطالعه دارد ذکر کرده و بدانها پاسخ می‌گوید . این قبس جمعاً شامل چهار «ومضه» است که «ومضه» آخر آن یعنی ومضهٔ چهارم دارای بیست و چهار «ومیض» می‌باشد .

در ومضه اول بیان این موضوع است که عروض «عدم طاری» و «عدم سابق» بر زمان امتناع ذاتی دارد و تنها عروض «عدم بالمره» یعنی ازلی وابدی امکان ذاتی دارد . وی اضافه می‌کند این بیان نباید موجب این توهم شود که «زمان واجب الوجود» است ، زیرا امکان ذاتی ماهیت در قبول وجود منافات با امتناع وجود برای بعض افراد همان ماهیت ندارد ، و در «ومیض آخر» سخنی از کتاب «شفای» شیخ الرئیس نقل می‌کند خلاصه آن چنین است : «از زمان ارسطو بنیانگزار منطق تا کنون - عصر شیخ الرئیس - که قریب ۱۳۳۰ سال است کسی بر اصول منطق چیزی اساسی نیفزوده و تنها شروح و اضافاتی تکمیلی بر مباحث اصلی افزوده شده است . چنانکه از ارسطو نیز در باب جدل و مغالطه قوانینی وضع شده بود لیکن از قیاس و اقسام و احکام آن مطلب مهمی در میان نیامده بود ، هر چند در طبیعیات پیشرفته‌ها شده بود .» داماد پس از نقل کلام شیخ - می‌گوید : نه تنها در علوم طبیعی بلکه در فنون حکمت ماوراء طبیعی و بخصوص در حکمت با زمان ما (عصر داماد) نقص فراوان بود، و هر چند فضل متقدم را انکار نداریم ولی اتمام این مباحث موهبتی الهی بود که به ما اشراق شد .

قبس هشتم : موضوع بحث در این قبس صفات : قدرت و اراده از صفات حق باری تعالی است . این قبس را داماد در طی چهارده «ومضه» پایان می‌برد . از میان این ومضات ومضه چهارم دارای یک «ومیض» و ومضه هشتم نیز دارای یک «ومیض» و ومضه نهم شامل یازده «ومیض» و ومضه چهاردهم مشتمل بر هفده «ومیض» است . ومضه نخست :

همانطور که از مطاوی ضوابط عقلی و قوانین حکمی دریافته‌اید لزوم چیزی برای چیز دیگر بحسب طبیعت یا بذاته است یعنی نفس خصوصیتی را که در ذات طرفین است

بالا صاله موجب آن لزوم می باشد چنانکه در لزوم « زوجیت » برای عدد چهار یعنی منقسم بودن به دو قسم متساوی یا اینکه لزوم بذاته نیست و بواسطه امر ثالثی پدید آمده است . چنانکه در لزوم لزوم زوجیت برای عدد چهار که این لزوم دوم مقتضای جوهر و ذات عدد چهار نیست بلکه لزوم « زوجیت » برای این عدد موجب این لزوم . البته فرض لزوم ثانی و ثالث برای عدد چهار بالعرض ، بی نهایت است ولی همگی آن لزومات بجز لزوم اول تبعی و عرضی است نه اصلی و بالذات .

و میض آخر :

در این و میض که داماد سخن را در شرح صفات علم و قدرت حق تعالی بپایان می رساند از ابو نصر فارابی در این باب کلامی می آورد و نیز احادیثی از ائمه علیهم السلام ذکر می کند و سپس از خواجه نصیر الدین سخنی در این باب نقل می کند و آن را نیکو می شمارد . او می گوید : شریک ما در تعلیم در جهان اسلام یعنی ابو نصر فارابی در کتاب جمع بین رأی الحکیمین گفته است چونانیت و ذات باری تعالی مبائن است با جمیع ماسوای خود بطوری که هیچ چیز با او شبیه و همانند نیست نه بحقیقت و نه به مجاز و این بدان معنی است که باری تعالی اعلی و اشرف از ذات و انیت را داراست همین طور ما ناگزیریم که کلمات داله بر صفات را بر ذات حق اطلاق کنیم لیکن نه بدان معنی که ما از این الفاظ می فهمیم بلکه به معنای اشرف و اعلی که بسیار از این معانی که ما درک می کنیم بعید است و همین است معنی اشرف و اعلی . یعنی هر حقیقتی را طرف اشرف و اخس است و طرف اشرف برای حق ثابت است . داماد اضافه می کند : این بیان فارابی حقیقتی است که اخبار متظافر از ائمه اطهار بدان ناطق است . چنانکه یکی از علماء اهل بیت نبوة گفته است :

هل یسمى عالما و قادراً اّلا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرین فکل ما میز تموه باو هامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مصنوع الخ .

قبس نهم : در این قبس که جمیعاً شامل چهار مضه است و مضه آخر خود

دارای سی و سه «ومیض» است. موضوع سخن «اثبات جواهر عقلیه و ترتیب نظام عالم وجود در دو سلسله بدو وعود یا قوس نزول و صعود» است. در ومضه نخست سخن از حقیقت تناقض است. در این ومضه دامادی گوید که حقیقت تناقض عبارتست از تقابل سلب و ایجاب چنانکه در علوم مختلف و بخصوص علم ماوراء طبیعه به اثبات رسیده است. این معنی در حقیقت از نسبتهای متکرر از دو طرف است یعنی یکی از دو مفهوم رفع مفهوم دیگر است و عبارت ساده نقیض هر شیء رفع آن شیء است و این یا در عقود است یا در مفاهیم مفرده و در هر دو مورد رفع هر یک نقیض دیگری است. پس اگر مفهوم اول سلبی باشد نقیض آن نیز سلبی است یعنی رفع سلب مثلاً نقیض «لانا انسان» «لالا انسان» است و نقیض قضیه سالبه نیز سلب همان سلب است. البته لازمه سلب سلب ایجاب است. بنابراین لازم نیست اخذ مفهومین در متناقضان ایجابی باشد.

و در طی ومضات دیگر نظام و مراتب موجودات بیان شده است و سرانجام در «ومیض آخر» این قبس به چند آیه از جمله و الصافات صفاً. فالزاجرات زجراً. فالتالیات ذکرراً. و نیز :

والنازعات غرقاً. والناشاطات نشطاً. والساجات سبحاً. الخ استناد شده و دامادی گوید که : مراتب روحانیات و طبقات ملائکه در این آیات بیان شده است و به همین جا قبس را ختم می کند.

قبس دهم :

در این قبس که آخرین فصل کتاب است از «قضا و قدر» و چگونگی دخول «شروع» در قضای الهی و حقیقت دعا و اجابت آن و اینکه برگشت همه امور در آغاز و انجام به خداست، سخن رفته است. این قبس جمعاً مشتمل بر پنج ومضه و یک تخته و یک ختم ختم تخته و یک ختم الختام است و آخرین عنوان کتاب «توصیه و دعاء» است. و «ومضه پنجم» شامل سی و شش ومیض و تخته و ختم تخته جمعاً دارای هفده ومیض

است. در موضعه نخست سخن در این است که احد نقیضین وجوب وجود نمی آید مگر در صورتی که نقیض دیگر ممتنع الوجود گردد. بجمیع انواع وانحاء امتناع. و نیز از مطاوی قبسات گذشته معلوم شده است که: «هر معلول مادام که از ناحیه علتش وجوب وجود و وجوب تقرر نیابد از علت صدور نمی یابد. با قبول این دو مقدمه این نتیجه بدست می آید که «هیچ معلولی هر چند بظاهر وجودش مستند به علل ممکن الذات باشد مادام که به علت العلل که وجوب ذاتی دارد مستند نگردد وجوب وجود پیدا نمی کند. خلاصه آنکه علل قریبه و متوسطه و بعیده هر معلول ممکن بدون استناد بعلت اولی که واجب بالذات است نمی تواند موجد یا موجب وجود معلول خود گردد.

این مطلب را داماد به چهار طریق اثبات می کند و طریق نخست را به کسی منسوب نمی کند. و طریق دوم را منسوب به ارسطو می شمارد و می گوید: ارسطو در کتاب «اثولوجیا در میمر سوم» آورده است. و طریق سوم را به شیخ الرئیس نسبت می دهد و اضافه می کند که ابن سینا در شفا و اشارات و دیگر کتب خود آنرا آورده است. و طریق چهارم را منسوب به اشراقیون می کند. و در «ومیض آخر» از موضعه پنجم، داماد سخن از معانی مختلف «اول و آخر» بودن حق تعالی به میان آورده است.

او می گوید: از آنچه در طی قبسات ده گانه کتاب ذکر شد دیده بصیرت بدین حقیقت مستبصر گردید که حق سبحانه و تعالی به ده وجه هم اول و هم آخر است. آنگاه هر ده وجه را بیان کرده و به همین جا سخن را در این ومیض پایان می رساند. آنگاه نخست عنوان تخته از فروع مباحث قبس دهم بحث می کند و این تخته را در طی هفده ومیض پایان می رساند. فروع یاد شده در این ومیضات عبارتند از: خیر از حق است و شرور اموری علمی هستند. اینکه در آیه قرآن آمده «لایسئل عمتا یفعل و هم یسألون» مراد نفی تعلیل و سلب غایت نیست و مطلب دیگر که ذکر شده جمع بین احادیث لزوم رضا بقضاء الله و روایات مشعر بر اینکه رضایت بکفر کفر است و نوع دیگر حل مشکلی است که در تفسیر حدیث قدسی: ما ترددت فی شیء انا فاعله الخ ذکر شده است.

و مطالب دیگر شرح حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» و مطلب دیگر حل مشکل جبری بودن افعال عباد است بجهت اینکه متعلق علم الهی است . و همچنین مشکل جبری بودن اراده عباد است . و مطالبی دیگر از این قبیل و سرانجام توصیه می کنند که از متفلسفان که بندگان اجسام و پیروان اوهام خویش هستند پرهیزید که سخنان آنها موجب گمراهی است . آنگاه به درگاه الهی دعا می کنند که عاقبت همه به خیر باشد .

Es gilt: $\vec{a} = \begin{pmatrix} 1 \\ 2 \\ 3 \end{pmatrix}$, $\vec{b} = \begin{pmatrix} 2 \\ 1 \\ 1 \end{pmatrix}$, $\vec{c} = \begin{pmatrix} 1 \\ 1 \\ 2 \end{pmatrix}$.
 a) $\vec{a} + \vec{b} = \begin{pmatrix} 1+2 \\ 2+1 \\ 3+1 \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} 3 \\ 3 \\ 4 \end{pmatrix}$
 $\vec{a} - \vec{b} = \begin{pmatrix} 1-2 \\ 2-1 \\ 3-1 \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} -1 \\ 1 \\ 2 \end{pmatrix}$
 $\vec{b} - \vec{c} = \begin{pmatrix} 2-1 \\ 1-1 \\ 1-2 \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} 1 \\ 0 \\ -1 \end{pmatrix}$

b) $\vec{a} \cdot \vec{b} = 1 \cdot 2 + 2 \cdot 1 + 3 \cdot 1 = 2 + 2 + 3 = 7$
 $\vec{a} \cdot \vec{c} = 1 \cdot 1 + 2 \cdot 1 + 3 \cdot 2 = 1 + 2 + 6 = 9$
 $\vec{b} \cdot \vec{c} = 2 \cdot 1 + 1 \cdot 1 + 1 \cdot 2 = 2 + 1 + 2 = 5$
 $|\vec{a}| = \sqrt{1^2 + 2^2 + 3^2} = \sqrt{14}$
 $|\vec{b}| = \sqrt{2^2 + 1^2 + 1^2} = \sqrt{6}$
 $|\vec{c}| = \sqrt{1^2 + 1^2 + 2^2} = \sqrt{6}$

میرداماد یا معلّم ثالث*

مکتب الهی اصفهان

هانری کربن

در ایران نام میرداماد در ذهن و خاطر کلیهٔ اشخاصی که حدّ اقل اطلاعات فلسفی و حکمت الهی دارند آشنا و مانوس می‌باشد. حتی برخی از اهل نظر در جوامع روحانی و خلائق وسیعه که پای بند بمراتب ایمان و اعتقادات مذهبی می‌باشند وی را بدرجهٔ قدس و روحانیت برابر قدّیسین گرامی و معزّز می‌دارند. لیکن بدون اظهار بدبینی مفرط می‌توان اعلام داشت که توجه قلبی و احترامی که نسبت بشخصیت میرداماد ابراز می‌شود و شهرت و اعتباری که وی بدست آورده ظاهراً از حدود و ثغور کشور ایران تجاوز ننموده و بدیگر ملل اسلامی یا غیر اسلامی سرایت نکرده است. علامت و نشانهٔ این موضوع از یک جهت کمیاب بودن نسخ خطّی آثار و نوشته‌های فلسفی و حکمی خارج از ممالکی است که در آن زبان فارسی بعنوان زبان علمی و فرهنگی و فلسفی بطور قابل توجهی معمول و متداول بوده است و عمده تر آنکه در کتب و تألیفات مربوط بتاریخ فلسفهٔ جهانی که بدست و همت محققان و دانشمندان غربی تدوین گردیده اگر بفهارس و جداول اعلام فلسفهٔ تطبیقی نظر-ری افکنیم با حسرتی آمیخته بحیرت ملاحظه خواهیم کرد که ستون مربوط بخاورمیانه از زمان صاحب نفحات الانس، شاعر عالیقدر و عارف شهیر ایران یعنی از سنهٔ ۱۴۹۵ میلادی بنحو تأسف انگیز و بدون هیچ گونه دلیل قانع کننده‌ای پاك و سفید مانده است.

*- متن فرانسوی این گفتار در Melange Massinon در پاریس در سال ۱۹۰۶

میلادی چاپ شده است.

باعدم معرفت باحوال و شخصیت میرداماد، مکتب فلسفی والهی که وی بتحقیق طیّ چندین نسل پیشوا و مقتدای فکری و معنوی آن بوده - وما آنرا مکتب الهی اصفهان می‌توانیم بنامیم - برای طّـلاب غیر ایرانی و علاقه‌مندان بحکمت و فلسفه^۱ خارج از ایران مجهول و ناشناس مانده است. مکتب مزبور طی دوران سلطنت صفویه در ایران یعنی از قرن شانزدهم تا قرن هیجدهم میلادی و تاریخ مشووم ۱۷۲۲ م. که شهر زیبای اصفهان با تهاجم و حشایانه افغان از پای درآمد توسعه و امتداد یافته است. از همه بالاتر اینکه مکتب علمی و الهی اصفهان محققان و متفکران بلند پایه ای در دامن خود پرورده و تألیفات و آثار گرانبهائی باقی گذاشته است که تا زمان حاضر تأثیر و نفوذ زنده و غیر قابل انکار آن محسوس و مشهود می‌باشد. متأسفانه^۲ از دانشمندان برجسته و حکمای عالی‌قدر مزبور که معاصران دکارت^(۱)، لایب نیتز^(۲)، جیوردانو برونو^(۳) و یاکوب بویمه^(۴) بوده‌اند کمترین نام و نشانی در فهراس و تواریخ فلسفه^۵ اروپائی و غربی یافت نمی‌شود. آنچه با عدم آشنائی به آثار آنان مجهول و ناشناس مانده نه تنها بخشی از تراوش‌های روح و تفکرات معنوی انسانی است بلکه باب عمده و قابل توجهی از تاریخ فلسفه و حکمت الهی بعنوان علمی و فلسفی کلمه و فصل مصفائی از تفکر مذهبی و عرفانی و نوع ممتازی از معنویت و احوال و مقامات باطنی است که از روی بی‌اعتنائی یا جهالت بالمره کنار گذاشته شده است.

اکنون دیگر نه جای افسوس و نه مقام انگشت بدهان گزیدن است. بلکه هنگام آن رسیده که با تعمق و دل‌گرمی تمام بکاری که در پیش داریم بیندیشیم و جبران مافات را به‌بهترین وجهی همت گماریم. درست است که این دوره پرارزش از تاریخ معنویت ایران کاملاً بدست فراموشی سپرده شده لیکن ادوار دیگری نیز بهمین سرنوشت دچار گردیده است: پنجاه سال پیش مرحوم پرفسور ادوارد براون اظهار تأسّف خود را از اینکه شرق‌شناسان قابل‌اعتنا ترین ابواب و فصول حکمت الهی مذهب

تشیع را از نظر دور داشته اند ابراز نموده است . باید اذعان کرد که دلیل این غفلت و حکمت وجود این نقیصه بزرگ از اینجاست که نوع کار و اجتهاد و استقصاء کامل در این گونه مباحث از عهده تربیت و تحقیق و حوصله یک شوق شناس ساده و معمولی خارج است ، بلکه ورود در این معانی و اجتهاد در عرصه فلسفه و حکمت اسلامی و حکمت الهی مذهب تشیع بالأخص ، علاوه بر استعداد و ذوق ذاتی ، تنها در شأن دانشمندانی است که از جهات مختلف واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ می باشند . با این همه در این مقام ناگزیر است محض تبریئه و رفع تفصیر دانشمندان شرق شناس خاطر خوانندگان محترم را بدین نکته جلب نماید که همواره دسترسی بمنابع و وسائل و اسباب اصلی تحقیق در این زمینه ها بی نهایت مشکل بلکه غیر ممکن است . بسیاری از این کتب و رسائل بچاپ نرسیده و اغلب اوقات دسترسی بدانها کاری آسان نیست ! برخی دیگر از آنها بطبع درآمده ولی چون چاپ آنها سنگین و ناقص و لایق است و فاقد فهارس اعلام و جداول نیز می باشد ، متنبع بینوا وقتی با این گونه آثار سر و کار پیدا می کند خود را محبوس در جنگلی سحر آمیز می بیند و یکباره جهت یابی و تشخیص صراط مستقیم برایش ناممکن می گردد. خلاصه کلام آنکه ، ضروری ترین و عاجل ترین وظایف ، تجدید چاپ و تدارک منابع و مأخذ است که باید بمدد و معاونت مشترک فلاسفه و شرق شناسان و نسل جدیدی از فیلسوفان ایرانی انجام گردد و عالمی معنوی را که قدر و ارج و بشارت آن منزلت و مقامی لایزال دارد ، در دنیای عصر ما بمرحله استحصال رساند .

دراوضاع و احوال موجود من اعتراف دارم که وقتی یک نفر فیلسوف و حکیم علوم الهی به همراه علمای باستانشناسی و مورخین و هنرمندان اصفهان ، در این شهر بنظره و گردش پردازد ، شاید خود را در برابر امری غامض و واجد ارزش عالی احساس کند . ولی از این امر مطلع است که در گلستانهای صفاهان ، در سایه عالی و لذت بخش مدارس و مکاتب کهن سال آن ، متفکران بسیاری زندگانی کرده ، بتفکر و تأمل پرداخته و

تعلیم و تعلّم کرده‌اند و نام اینان برای حکیم مزبور آشنا و معروف است ولی اغلب دسترسی بآثار آنان بر زحمت و دشواری باشد. از میان ما نیز عموم کسانی که در یکی از عصرهای پر لطف فصل خزان نخستین سراسیب های جنوب شهر صفاهان را پیموده و برای مواجه شدن با منظره^۱ پر شکوه و عظمت آن بهرجانب توجه نموده‌اند، با آندره گدار هماهنگ گردهیده و نظر او را در این مورد که درک کامل هنر و حقیقت روح ایرانی «بدون حصول علم بجهال و محسنات نافذ و اثر بخش این شهر» امری محال است، خواهند پذیرفت. عین عبارات آندره گدار چنین است:

« اصفهان، مرموز و اسرار انگیز، در میان صحاری خلوت منفرد و وحید مانده، بنحوی اعجاز آمیز زیب و زیور یافته، صاحب تاریخی عظیم، وحتی بهتر و برتر از تولد^(۱) و آران خوثر^(۲) تصویر و سپای شور و هیجان در عالم خلوت و عزلت می باشد».

عبارت «شور و هیجان در عالم عزلت و خلوت» برازنده ترین عبارات برای تجسم خصایص و خصایلی نظیر تجارب عرفانی میرداماد که بعداً از ماجرای آن بنحو مشروح سخن خواهیم راند می باشد. باری بکوشیم تا اندکی بهمراه اسناد حکمت الهی خود در اصفهان، در این «مدینه^۳ فاضله^۴ معنوی» که هنوز بسیاری از وجوه و مناظر آن مصون و محروس مانده نفوذ یابیم. برای ما انتخاب هادی و راهنمای به از این امکان پذیر نیست. در وهله^۵ اول باید از نام و آثار و مصنّفات، از معلّمین و متعلّمین او اطلاع حاصل نمائیم، حصول این اطلاعات برای درک و اعتراف نامه پرشور و خلسه آمیزی که برای ما بیادگار گذاشته ضروری است. آنگاه مشاهده خواهیم کرد که در قلب این مدینه^۶ فاضله^۷ معنوی، یکی از زیباترین و صمیمی ترین اسرار معنویّت و روحانیت ایران را می توان دریافت و بعبان نظاره کرد.

قبل از هر چیز زمینه^۸ پنهانی را که شخصیت این استاد و حکیم الهی در روی آن نمودار است طرح افکنیم. لقب معروف و مشهور او معلم ثالث است. بدیهی است

که «معلم اول» ارسطو و «معلم دوم» فارابی بوده و خواهد بود و همین فیلسوف است که ابن سینا را راهنمون گشته است. در اینجا ما با دورانیهای متناوب فلسفی سروکار داریم که یکباره با آنچه بنابر شیوه معمول در باختر زمین می بینیم تفاوت دارد. بهر حال: اگر فرهنگ و معرفت ایران برای اینکه بعد از فارابی بفاصله شش یا هفت قرن، حادثه ای را که مبین ظهور «معلم سوم» است گرامی می شمارد، به علت آنست که این فرهنگ و معرفت، طی دوران مزبور اهمیت و اعتباری عظیم و اصالتی عمیق حاصل کرده و منبع افکار معنوی شایان توجهی گردیده است. بزعم و عقیده این حقیر اصالت مزبور را می توان بدین وجه تعریف کرد: میرداماد، شاگردان و شاگردان شاگردانش، مجموعاً در عداد فلاسفه و پیروان ابن سینا بشمار می روند. دو تن از آنان یعنی ملاصدرای شیرازی و سید احمد علوی، در جزو آثار دیگر خود، هر کدام تفسیری از کتاب شفا بیادگار نهاده اند که از نظر کیفیت و عظمت، هر یک از این کتب تألیفی خاص و اصیل محسوب می شود. بعلاوه همین پیروان ابن سینا آثار شیخ شهاب الدین سهروردی را نیز مطالعه کرده و در اعماق این فلسفه لمعان و نور و اشراق رسوخ یافته اند و در پر تو فلسفه «اشراق» استاد جوان قرن دوازدهم را نیت آن بود که باید فلسفه باستانی ایران دوره زردشت را حیاتی نوین بخشید. میرداماد خود نیز «اشراق» تخلص می کرده و ابن حسن انتخاب دارای فصاحت کامله است. بالاخره فلاسفه مزبور از پیروان بسیار پر شور و حرارت مذهب تشیع نیز می باشند. بنظر من این امر دارای خصلت بسیار پراهمیت و معنایی می باشد و ما در تحلیل و تشریح خود هنوز تا آن حد پیشرفت حاصل نکرده ایم که بتوانیم کلیه نتایج و عواقب آنرا در زمینه تجارب معنوی که تا بحال بسیار نیازموده و ناشناس مانده پیش بینی نمائیم. مقصود اینست که بیان شود چگونه متفکرین مورد بحث حکمت الهی و فلسفه خود را که صریحاً و صرفاً جنبه تشیع دارد در قلب و پیکره آئین ابن سینا و مکتب اشراق سهروردی بنانهاده و بیان داشته اند. ما در اینجا با آن صورت و سیای معنوی سروکار داریم که مظهر فضائل و صفات معرفت معنوی ایران قرن هفدهم می باشد.

تردید نیست که تعریف آن با چند کلمه میسر نیست ولی شایسته است هر نوع تفحص و تجسّسی را که با کشف مبانی مکتب اصفهان و ظهور و تجلّی آن ارتباط دارد با تبعیت از اندیشهٔ استاد بی بدیل حکمت الهی عرفانی یعنی ابن عربی اندامی که در قرن سیزدهم میزیسته مرتبط دانست و این تفحص و تجسّس در نحوهٔ تفکّر امامیه بالاخص بتوسط ابن ابی جههور وارد شده است. این اظهار که در نظر جمعی شگفت انگیز و تحریک آمیز می رسد و گروهی دیگر آنرا با شور و حرارت استقبال می کنند، یعنی این موضوع که «تصوّف اصیل و مسلم همان تشیع است و تشیع واقعی همان تصوّف می باشد» چگونه در آثار متفکّر عاقل قدر قرن پانزدهم یعنی سید حیدر آملی در کتاب او بنام جامع الاسرار و ندرج گردیده؟. بزعم این جانب تنها یک صوفی ایرانی می تواند چنان مطلبی را بزبان آورد.

هنوز وقت آن فرا نرسیده که بتوان مشی اساسی را که در مکتب اصفهان به آمیزش و پختگی مشرب های ابن سینا، و تصوّف و اشراق و تشیع امامیه منتهی گردیده تشخیص داد و تقدیر نمود.

در هر حال، این خصائص بزرگ با خطوطی که سیای معنوی میرداماد را ترسیم می کند ارتباط و تقارن دارد. میرداماد مانند فیلسوفی پرابهام، بویژه بعنوان فیلسوف مرموز و غامض شهرت و معروفیت داشته و دارد. ولی دو بیان و اعتراف پرهیجان و خلسه آمیز وی مبین آنست که شخصیتی جز فیلسوف داشته است. عبارت صحیح تر، بمنظور حفظ توافق خود با مشرب خاص او، باید بگوئیم که اگر وی فیلسوفی کامل بوده بعلت آنست که فلسفه او تا بسرحد تجارب خلسه آمیز هدایتش نموده و اگر وی عارفی کامل بوده بسبب آنست که تجربهٔ او وی را در تألیف و تدوین فلسفه ای که با خلسه و جذبه مربوط است یاری بخشیده و ایده آل و کمال مطلوب سهروردی، طابق النعل بالنعل در این امر مکنون است. میرداماد را می توان مظهر و آیت و طلیعهٔ فکر و نبوغ ایرانی تلقی نمود.

ولی اشتهار وی بعنوان یک فیلسوف غامض و مرموز، از داستان مختصری که

در آن روح شوخی و فکاهی ایرانی جلوه گراست ، مشهود و معروف شده است . معروف است که نخستین حادثهٔ پس از مرگ برای هر یک از ابناء بشر سؤال و استنطاقی است که از جانب دولملک بنام نکیر و منکر بعمل می آید . اینان از انسانی که در گذشته می پرسند : دین او چه بوده ؟ بکدام خداوند ایمان داشته است ؟ در مورد میرداماد نیز این موضوع بر همین منوال بوده و بدیهی است که وی نمی توانسته مانند دیگران جوابهای ساده و روشن بدهد و در باب خدای خود می گوید : **اسطقس فوق الاسطقات** (عنصری است برتر از همه عناصر) . . . آندو ملوک مبهوت و متحیر می مانند زیرا این طرز پاسخ بنام معنی غیر مترقبه و بی نظیر و بی سابقه بوده و از هم می پرسند که چه باید بکنند ؟ ناچار بحضرت پروردگار مراجعه می نمایند ، خداوند با کمال لطف بدیشان می گوید : « آری ، من طرز کلام و بیان این بنده خود را می شناسم او در سراسر زندگانی از این گونه سخنان می گفت که هرگز درک نمی شد . ، ولی چون انسانی درستکار است و کسی را از او رنجشی و آزاری نرسیده شایسته است بگذاشتن فردوس بازش آرید . »

اما در واقع ، صورت مبهم و غامض اندیشه های او مربوط بچیست ؟ ما نباید برای تمکّر او عدم استحکام و صلابتی که مانع از تسلّط بر خود است تصوّر کنیم و نیز نباید بپنداریم که وی از یافتن شیوه بیان تمام و کامل عاجز داشته ، بلکه باید این ابهام و غموض بیان را وسیله ای برای حمایت و صیانت ابن فیلسوف و حکیم در برابر عموم دشمنان ، درقبال تعقیب ها و تعذیباتی بدانیم که هیچکدام از فلاسفه و یا شاگردان وی از آن مصون نبوده اند . و اطلاع دیگری در این مورد در دست داریم که خود مبتین و مفسّر آن ابهام و غموض بیان است ، این اطلاع جنبهٔ رؤیائی دارد ولی حاوی درسی حکیمانه است . مستاصدا میرداماد استاد خود را پس از مرگ وی در خواب دید که از او می پرسید : « سبب چیست که مردم مرا هدف تکفیر ساخته اند ، در حالی که شمارا هرگز تکفیر نکرده اند ، گرچه مسلک و مشرب خاص مرا با مشرب شما تفاوتی نیست ؟ » میرداماد بدو پاسخ می گوید : « این امر را موجب آنست که من مسائل فلسفی را بطرزی بیان داشته ام

که فقها و متألهین رسمی را قدرت آن نیست که چیزی از آنها درك نمایند و جز یزدان شناسان حکیم کسی قادر بفهم آن مسائل نمی باشد . در صورتیکه تو راهی بر خلاف طریقت من پیموده ای ؛ تو مسائل فلسفی را چنان صریح و روشن بیان می نمائی که هر معاتم ساده وقتی کتابهایت را مطالعه کند می تواند از آن اطلاعات باخبر گردد . بهمین جهت است که تورا در معرض تکفیر آورده اند ولی در مورد من از هر ایذاء و اهانتی عاجزند !

اکنون به برخی از تفصیل که موجب تصریح عباراتی که به تاریخچه زندگانی معنوی او مربوط است اشاره می گردد. اصل خانوادگی میرداماد، عوالم روحانی و معنوی اسلاف او، تعالیمی که در عهد شباب دیده وی را در عداد خاندانهای بزرگی بحساب می آورد که مظهر تشیع بوده اند. وی در استرآباد در نیمه دوم قرن دهم هجری یعنی نیمه دوم سده شانزدهم میلادی متولد گشت و سال تولد او بطور قطع معلوم نیست . نام « داماد » که بدان شهرت یافته در واقع لقب پدر او ، شمس الدین محمد بوده و با تاریخ حوادث مذهبی وابسته است. پدرش شاگرد « شیخ » ، شاگرد محقق ثانی است. شخص اخیر از سیماهای برجسته و تائبانک علمای امامیه می باشد. شیخ در عالم رؤیا امام اول را دیده و امام اول بدو دستور داده بود که دخترش را برای شاگردش شمس الدین بعقد مناکحت در آورد زیرا از این وصلت فرزندی بوجود خواهد آمد که وارث معارف و علوم انبیا و ائمه اطهار خواهد گشت . بدین طریق شمس الدین « داماد » شیخ خود گردید و بدین لقب معروف آمد و سپس آن را بفروزند خود انتقال داد . می توان گفت که زندگانی میرداماد و سرنوشت عالیه ای را که از همان قبل از تولد نصیبش گشته بود جامه حقیقت پوشانید .

وی تحصیلات خود را در مشهد انجام داد ، و در عهد سلطنت شاه عباس بصفاهان آمد و یکی از معاشرین او شد و بجز چند نوبت نقل و انتقال ، همیشه در آنجا زیست و بکارهای خود سرگرم گشت و به تعلیم و تربیت شاگردان و مریدانش همت گماشت . وی در ارض اقدس در نجف در سال ۱۰۴۱ هجری مطابق با ۱۶۳۱ یا ۱۶۳۲ میلادی بر حمت ایزدی پیوست . هنگامی که برای همیشه از جهان چشم برمی گرفت ، آخرین سخنانش این

آیت از کلام الله مجید بود: «یا ایتهما النفس المطمئنة لارجعی إلى ربک راضیة مرضیة» .
 وی رامصنّفات بسیار است که هنوز متأسّفانه همه آنها بهجاب نرسیده . این آثار
 بدست شاگردان بلا فصل او یا بعدها تفسیر شده است . باید یاد آور شویم که وی نیز
 مانند عموم اقران خود نه فقط بزبان عربی یعنی زبان مذهبی چیزی می نگاشت بلکه
 بزبان فارسی نیز تصانیفی داشت . وی اگر شعر نمی سرود هرگز عالم ایرانی اصیل و مسلم
 نبود . می توان گفت که وی با عموم شعب و صنوف علوم اسلامی مأنوس و آشنا بوده
 است . خلاصه کلام آنکه ، وی در نظر ما متفکّری عالی مقام ، واجد قدرت عظیم
 کسار . پرشور و حرارت و فعالیت و حتی درباره خود بسیار سخت گیر بوده است .
 شاگردانی داشت که بحد لازم نسبت بکار و آثار او جان نثار بودند و بخاطر تفسیر آثار
 او عمر خود را صرف نمودند . وی در معاشرت و دوستی صاحب دل و پر عاطفت بود و محبت
 برادرانه او در سراسر زندگانش باشیخ بهاء الدین عاملی (= شیخ بهائی) که وی نیز از
 رکن های رکنین معارف شیعه است . گواه صادقی بر آن مدعا می باشد . همین دو خصلت
 برای نشان دادن محاسن و مناقب او کافی است . صاحبان تراجم احوال باتفاق نظر
 خصائص ممتازه این متأله پرشور و صاحب فعالیت شدید معنوی را که اندیشه های
 عرفانی آنرا یاری داده و بسر حدّ جذبه و خلسه رسانیده بود . با کمال وضوح معرفی
 کرده اند و ما نیز در پرتو متونی که مطالعه کردیم باین حقایق مؤمن شده ایم . چنین بود
 سیای دانشمندی که بحق او را «معلم سوّم» نام نهاده اند .

اگر اشراف شاگردان و مریدان او سخن بمیان آوریم و در آن مورد پافشاری کنیم از گفتار
 خود بدور خواهیم افتاد . معذلک در پرتو مجاهدات اینان مکتب اصفهان نصیح و قوام
 گرفته است و از برکت مساعی آنان این طراز و نمونه معنوی و روحانی به نام معنی
 جذّاب و صورت حقیقت بخود گرفته . گرچه تا بحال آن سان که باید و شاید مورد مطالعه
 قرار نگرفته ولی سنت دو گانه اشراق سهروردی و امامیه در آن بهم پیوسته و در ورای
 سیای امام ، فرد اجلی و نمونه اعلاّی انسان کامل را مورد تفکّر و تأمل قرار می دهد .

میرداماد از همین سنت دوگانه ارث برده و این سنت را به اخلاف خود انتقال داده ولی با نبوغ فلسفی خود آنرا کمال و قدرت بخشیده است. ما هم اکنون دوتن از این اخلاف را نام بردیم: ملاصدرای شیرازی که شاید آثار او بیش از مصنفات استادش قابل هضم و درك است و تا حدی آنها را درحاق می افکند.

امروز هنوز ممکن است که شخصی در شیراز، در مدرسه خان، در حجره حقیری که مدرس او بود، مسکن گزیند و بمراقبه اندر شود، سید احمد علوی پسر عموی میرداماد (توسط خاله، ادری خود) شاگرد وی نیز بود و سرانجام داماد وی گردید. وی را نیز تصنیفی پر قدر و اعتبار است که جنبه فلسفی و حکمی دارد. از اینجا میل دارم و جای آنست که از محمد قطب الدین اشکوری نیز نام ببرم که منظومه‌ای عظیم بزبان عربی و فارسی و کتاب تاریخ فلسفه الهی شامل حکمای باستان، فلاسفه عالم اسلام و بالأخره ائمه اطهار (ع) و سیماهای برجسته جهان تشیع از خود باقی نهاده است و دوره آن درحیات او لا اقل با کتاب استاد او کمال پذیرفته است. سپس باید ار شاگردان آنان، مریدان بزرگ ملاصدرا نظیر ملاحسن فیض، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قلی و بخصر ص شخص اخیر که از اقطاب عرفان شیعه است یاد کنیم.

آخر الامر، برای تنظیم قدمات و جهات کامل باز هم باید یکی از حوادث مهم آن دوران را یاد کنیم یعنی ایاب و ذهاب و مراوده خارق العاده بین ایران و هند که بر اثر اصلاحات جوانمردانه و ثریف و مذهبی اکبر شاه که در پیرامون او مشرب اشراق سهروردی نفوذی عمیق یافت. در آن موقع می توان گروهی از زردشتیان را مشاهده کرد که از شیراز به هندوستان هجرت کرده بودند و رهبری ایشان را مؤید بزرگ آذرکیوان بعهدہ داشت. اینان نیز خیر و سعادت خود را در آثار سهروردی می یافتند و دیده می شود که میر بوالقاسم فندرسکی در امر ترجمه هائی که در آن عهد از زبان سانسکریت بفارسی می شد شرکت نموده و اقدام مزبور مانند ترجمه و تفسیرهای آثار روحانی و معنوی و یا ترجمه هائی بود که در قرن دهم از زبان یونانی به سریانی و بعربی و با از عربی بلاتین انجام

می‌گرفت .

در این مورد اندکی بتفکّر پردازیم اگر ما بتوانیم طبق اسلوب صحیح و مطلوب همگی بروی این آثار و مصالح مجاهدت کنیم ، ودوش بدوش هم بکوشیم تا زندگانی آنها را که حیات خود ماست تجدید نمائیم ، در آن عموم مراحل و فواصل را خواهیم یافت و در نتیجه خواهیم توانست این آثار متنوع را که در آنها اضطراب و تحیر معنوی و روحی افراد بشر ، از آغاز پیدایش دنیای لاتین تا ظهور جهان بودائی بیان گردیده تطبیق کنیم .

رموز یا تصاویر مقدّسهٔ مذهب تشیّع و اعترافات روحانی میرداماد

زعم این جانب عنوان مطالب و اطلاعات بخش گذشته برای رسیدن بمقصود واجب و لازم می‌نمود . بهر تقدیر اسامی شخصیت‌های نامبرده و آثاری را که برشمریم و در سر راه خود مراحل را روشن ساختیم همه و همه حیّ و حاضر وجود دارند . تنها کافی است که بدانیم نظر توجّهی منعطف ساخته محتویات ذی‌قیمت آنان را در جویبار عظیم معنویّت ایران در قرون اخیر وارد سازیم . البته حصول چنین مقصود در حال حاضر آرزویی بیش نیست . لیکن در صورتی که برنامه کار بطور دقیق مطرح و مطمئن نظر قرار گیرد کافی است عدّه‌ای از محققان ذی علاقه و عاشقان طریقت معنوی همت خود را جزم نموده باماهمگام شوند و هر دقیقه قدمی در طریق مقصود فراتر گذارند تا آنکه تمامی کار بعون الله تعالی و بخورسندی صورت تحقیق پذیرد . کمال مقصود در این راه آن خواهد بود که بموازات آنچه ما در مغرب زمین در زمینهٔ فلسفه و حکمت الهی و تاریخ معنویّت و روحانیت خود انجام داده‌ایم در ایران نیز بتوان رشتهٔ تحقیقات و تاریخ فلسفه و حکمت الهی را از زمان ابن سینا تا قرن گذشته یعنی زمان حاج ملاهادی - سبزواری - قدّس سرّه - پیوند کرده و این شکاف بزرگی را که در تاریخ فلسفه ایران وجود دارد بهم وصل نمود و باید پیوند مزبور طوری منظم و مستقیم انجام پذیرد که ما بتوانیم روزی که تأثیرات و عوامل خارجی برای گسستن آن ظهور می‌کنند بکلیّهٔ اضطرابات

و دقایق آن اشعار و استشعار حاصل کنیم .

از جهت دیگر برای ادراک و استدراک کامل متون کوتاهی که در آن میرداماد اسرار و رموز تجربه^۱ باطنی و معنوی خود را ضبط و تألیف نموده لازم بود گزارش و مطالب فصل گذشته را دقیقاً در مدّ نظر نگاهداریم .

از میان دو متنی که مورد نظر ماست یکی شکفتگی کامل تقدّس مذهب تشیع را بصورت یکک منظره^۲ باطنی در حالت خلسه و جذب مجسم خواهد ساخت . نتیجه این حادثه^۳ قلبی و روحانی بحدّی پرمعنی و عمیق بوده است که تقریر میرداماد از اوصاف منظره روحانی بصورت دعای معروفی بنام دعای حفظ در آمده که ورد زبان شیعیان با ایمان می باشد . متن دیگر بما نشان خواهد داد چگونه مفهوم نظام عالم و جلوه^۴ آفرینشی که توسط فلسفه ابن سینا و پیروان او مرحله کمال رسیده ممکن است به نیروی پنهانی باطن و علاقه معنوی بصورت نقش و منظره^۵ روحانی مبدّل گردد و آنچه تا آن زمان تار و پود حکمت نظری را تشکیل می داده مبنا و منشأ تجربه^۶ معنوی و روحانی عمیق قرار گیرد .

از همین دقیقه می توان حدس زد که فیلسوف ما گر چه شهرت خود را بنحوی ایتا^۷کان در پرتو باحثات و نوشته های پیچیده و پرپیچ و خم فلسفی و تعلیم معارف مذهبی بدست آورده بود در حقیقت جواهر گرانبهائی در فطرت خویش پنهان داشته و گویی شیوه^۸ نگارش خود را عالماً عامداً در لباس ابهام تعقیدات لفظی در آورده بود تا راز درون او آشکارا نشود فی الحقیقه میرداماد شخصیتی و رای آنچه ظاهر می نمود یعنی معلّم فلسفه ، در باطن داشت .

در تأیید این معنی کافی است در خلال آثار میرداماد مثلاً^۹ بمتن زیر از کتاب البراهین السمادیه توجه کنیم که گویی عیناً از تراوشات افکار سهروردی اقتباس گردیده است : «روح انسانی باید بمرتبتی رسد که بتواند معاینه^{۱۰} عالم محسوس را با مشاهده عالم غیب درهم آمیزد و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را درهم شکنند تا اینکه بانضمام و اتحاد عالم قدس ملکوت نائل گردد و با ارواح

مقدّسهای که از مشارق نورانی، پرتو نورانیّت خود را بروی می افشانند محشور و همراه گردد. احدی را اذن دخول در ساحت روحانیّت اولیا نیست مگر آنکه قدرت منفک شدن از طبیعت و تخایع جسم را بدست آورده باشد، ناحدی که بتواند جسم خود را مانند پیراهنی در بر کند یا از خود دور سازد و برهنه شود.»

تفکّر و تجسّم بیرون آمدن از قالب جسمانی و دور ساختن آن بطریق ذهنی بتحقیق موضوع دومین اعتراف نامه روحی میرداماد را تشکیل می دهد و اوجزئیات مراتب آنرا با دقت و مراقبت روزنامه دقیق روحی آنچنانکه در تجربه باطنی بر روح او گذشته نقل و تألیف نموده است. دو حادثه روحی مزبور بفاصله دوازده سال اتفاق افتاده. اولین آن در شهر مقدّس قم در سنه ۱۰۱۱ هجری (۱۶۰۳-۱۶۰۲ میلادی) و دومین در سال ۱۰۲۳ هجری مقارن ۱۶۱۴ میلادی در شهر اصفهان یا حوالی اصفهان رخ داده است. اولین حادثه بالاخصّ حال و هوای روحی و معنوی شیعی مذهب با ایمانی را بدست می دهد و بطور ناگهان در منظره باطنی تصاویر و تمثال های مبارک مورد ستایش قلبی را تجسّم می سازد. در حادثه دوم نیز که منتهای تفکّر و تصوّر عالم در دستگاه فلسفه ابن سینا محسوب می شود تقارن تاریخ و زمان با فصاحت کامل نشانه ایمان و توجه قلبی بمقدّسات مذهب تشیّع را آشکار می سازد.

و اما آنچه مربوط است بحادثه اول، حدیث آنرا از رساله با وفاترین شاگرد استاد یعنی محمد قطب الدین اشکوری بدست آورده ام. در ماه رمضان سنه هزار و یازده از هجرت حضرت رسول اکرم (ص) زمانی که میرداماد در عین حدّت جوانی بصری برد و در اصفهان متوطن گردیده بود مسافرتی بشهر مقدّس قم نموده بود. چنانکه خود می گوید از خلاف آمد حوادث بدانجا پناه برده بود زیرا شاه عباس در آن زمان با ترکیه عثمانی در جنگ سخت همی بود، روزی بعد از نماز عصر در گاه در مسجد بماند و در جای خود بسوی قبله همچنان جلوس کرده آهسته آهسته خود را در حالتی مخصوص احساس نمود و غفلت بحالت خلسه مستغرق گشت، آنگاه می فرماید:

« ظهور کرد در پیش من نور درخشان و خیره کننده ای (النور الشعشعانی) با جلال و عظمت و بصورت انسانی که بر بال راست آرمیده باشد . بهمان نحو شکل نورانی دیگری با جلال بیشتری مشاهده کردم که در زیبایی خود می درخشید و درخشش او با طرف و جوانب ساطع بود . همچنان بود که گوئی در گوش جان من خوانده بودند که آن شیخ نورانی شمایل شاه مؤمنان حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع) امام اول بود در حالیکه شیخ آرمیده یا نشسته حضرت رسول اکرم (ص) را می نمود .»

از لحن میرداماد چنین بر می آید که با نهایت شعف و سرور تسلی خاطر زاید الوصفی از لطف و کرامت حضرت امیر بواسطه این خلعه روحانی برای قلب پر درد و غم خیز او حاصل گردیده است . مطلب مهم در حدیث مزبور اینست که امام اول امیر المؤمنین علیه السلام وی را بر موز و اشاراتی آشنا می کند و دعای حفظ را بوی می آموزد که با از بر خواندن آن از گزند مصائب مصون خواهد ماند . دعای مزبور عبارت از تذکر ذهنی بچهارده معصوم اعنی حضرت رسول اکرم ، حضرت فاطمه الزهرا و دوازده امام می باشد که بنده حق را احاطه کرده و از وی حراست می کنند . در مقابل پیغمبر اکرم ، دست راست مولا امیر المؤمنین دست چپ یازده امام و عقب سر پنج تن آل عبا . مشرف بر این گروه بالای سر و در مرکز فاطمه زهرا دخت رسول ، مجمع النورین و مقطع دو تشعشع و دو منبع نور یعنی نور نبوت و نور ولایت . بالاخره افسری نورانی از ملائکث گروه مقدس و تجلی دایره قدس را تمام عیار می سازد .

در اینجا و در این مقام نکات و دقائق لطیف و روشن در زمینه روانشناسی مذهبی و معنوی بخاطر خطوط می کند که بسیار قابل ملاحظه است . اول اینکه در حیات باطنی شخص میرداماد واقعه مهم و حدیث لطیف و بی مثالی است که طی سالهای متبادی دوره تکوین و تهیو خود را پیموده و ملارم با تذکر و تفکر جلوه ظهور یافته است . احساس حضور و مشاهده بدرجهای شدید و عالی بوده است که میرداماد پس از خروج از حالت خلعه می گوید :

« تا روز حشر به آرزو و تمنای تجدید و احیاء این منظره دلپذیر و بسی مثال خواهی نشست » .

در مرحلهٔ ثانی جنبهٔ معرفت النفسی این حدیث را در سه نکتهٔ دقیق می‌توان خلاصه کرد: نخست اینکه گروه تصاویر و تمثال‌ها در داخل دایره‌ای که با حلقهٔ فرشتگان محدود گردیده کاملاً شکل « مندله » را که در دیگر مذاهب عرفانی مرسوم است بیاد می‌آورد . مندله شکلی است مدور که در آئین بودائی مقام خاصی در ریاضت و تمرکز روح و تفکر و مشاهده دارد و اکثراً دایره‌ایست که در داخل آن تصاویر و تمثال‌های خیال بخش و رمز های مختلف عالم وجود و مخلوقات آسمانی فوق الطبیعه مجسم و مرسم گردیده و شخص متفکر با خیره شدن بدرون دایره آهسته آهسته از حواشی بمرکز دایره متوجه گردیده و در آن مرکز هستی علوی و آسمانی خود را جستجو می‌کند و امنیت و جمعیت خاطر و تعادل وجود خود را در آن نقطه بدست می‌آورد. دوم اینکه در دایرهٔ روحانی میرداماد شخص وی یعنی شخص مجذوب در وسط قرار گرفته با این تفاوت که بالای سر او در مرکز حقیقی دایره تمثال بی مثال فاطمه الزهراء (ع) بنمای دایره و تمامی گروه مشرف است و حاکمیت دارد. بنابراین وجود شخصیت مقدس این خاتون عالم اسلام است که مرکز ثقل وجود را تشکیل می‌دهد. اینک اگر خوب التفات کنیم در تجربهٔ خلسه و انجذاب عرفانی میرداماد بدین نکته تشابه توجه می‌کنیم که در مذهب تشیع تصویر تمثال حضرت زهرا بعنوان عالی‌ترین مظهر تقدس برابر تصویر حضرت مریم در عالم عرفان مسیحیت یعنی مظهر عقل کل و خلاق و محمل روح القدس می‌باشد . این نحوه تقدیس و تقدس در فیرق مختلف تشیع اعم از شیعه اثنا عشری و مذهب اسماعیلیه جاری و رواج است . جای دیگر طی این مقاله معنای دقیق تغییر و تبدل مبانی فلسفی و نظام عالم را در فلسفهٔ ابن سینا بصورت ذهنی و تجربهٔ روحانی و معنوی مطالعه خواهیم نمود. بهر تقدیر رمز دایره‌ای شکل معنوی با نتیجهٔ تلاش‌ها و تحقیقاتی که امروزه روانشناسی تحلیلی خاصه در باب اصل و منشاء مثال اصلی یا ازلی (Archetype) بعمل آورده است کاملاً وفق

می‌دهد. بالاخره نکته سوم درباره منظره روحانی میرداماد اینست که ما در اینجا فی الحقیقه در برابر نمونه کامل از مثل اصلی یا ازلی قرار گرفته ایم و با تحقیقاتی که اینجانب بعمل آورده‌ام «دعای حفظ» در اکثریت قریب بتمام کتب دعای متداول در مذهب شیعه امامیه مضبوط است و یقیناً تجربه روحانی میرداماد منبع و منشأ دعای مزبور را تشکیل می‌دهد بطوریکه عبارات و کلمات آن عین همانست که میرداماد بعد از خروج از حالت انجذاب روحانی تقریر و املا کرده است.

دومین اعتراف روحانی استاد حکمت الهی مشتمل بیان و تحلیل حادثه روحی است که دوازده سال بعد از حادثه اول یعنی در سنه ۱۰۲۳ هجری برابر ۱۶۱۴ میلادی وقوع پیوسته است. مقتضیات و مراتب آن با حادثه اولی تفاوت دارد. این بار میرداماد در اصفهان است نه در قم و در مقام استادی خود بمراتب عالی رسیده و تجربه باطنی و معنوی و عمق و صفای بیشتری یافته است. حالت خلسه و انجذاب نیز بجای مسجد در محل انزوای شخصی بوی دست داده است. متأسفانه از خصوصیات آن محل انزوای خصوصی اثری در دست نیست. آنچه توجه خواننده را در وهله اول هنگام قرائت شرح و بیان حادثه بخود جلب می‌کند دقت نام و تمامی است که در ذکر تاریخ دقیق آن از طرف نویسنده بعمل آمده است. نکته جالب توجه دیگر اینکه در این نوبت «ذکر» مبنا و نقطه عزیمت تفکر و تحلیل قرار گرفته است. دو نکته فوق جنبه‌های دوگانه حکمت الهی تشیع و فلسفه ابن سینا را مشخص نموده بستگی میرداماد را به آن دو منبع فکر مقدس مدلل می‌سازد.

تاریخ دقیق حادثه روحانی جمعه چهاردهم شعبان سنه ۱۰۲۳ هجری (۱۶۱۴ میلادی) ذکر شده یعنی هجده سال قبل از آنکه میرداماد دارفانی را بدرود گوید و بسرای باقی بشتابد اتفاق افتاده است. یعنی در این تاریخ حکیم الهی ما در منتهای رجه کمال معنوی و قوت نفس مطمئنه سیر می‌کرده است. تاریخ مزبور با فصاحت و وضوح خاصی تصریح گردیده و ضمناً رجحان و عزت ماه شعبان بمنزله ماه عزیز و ماه مقدسی که طی آن عبادات

خاصه برگزار می شود قابل توجه است . در نزد کلیه فرق تشیع خاصه شیعه اثناعشری نهایت ارج و منزلت این ماه مقدس در شب چهاردهم پانزدهم ماه که ماه قری را درست بدو نیمه تقسیم می کند قرار گرفته است . فی الواقع شب مزبور در سال ۲۲۵ هجری معادل ۸۶۹ میلادی شب تولد حضرت امام عصر - عجل الله تعالی فرجه - می باشد که والده ماجده اش طبق نظر مورخان شاهزاده خانم مسیحی از روم شرقی بوده است . شاه غایب امام دوازدهم مهدی و منجی و نجات دهنده شیعیان است و هنگام ظهور خود پرده های ظلمت را خواهد درید و عالم را نورانی خواهد ساخت . نزد فرقه اسماعیلیه شب پانزدهم شعبان خاص اهل البیت و لیلۃ القدر خاص حضرت رسول اکرم شناخته می شود با این تفاوت که بزعم اسماعیلیان هر دو شب مزبور مظهر تجلی فرد اجلای مقدس حضرت فاطمه الزهرا همان شخصیت مقدسی که در منظره ذهنی و خلسه آمیز میرداماد مقام شامخ را اشغال فرموده بودی باشد . از جهت دیگر نیمه شعبان نشانه تفکیک نور از ظلمت یعنی روشنائی « تنزیل » از پرده نشینی « تأویل » می باشد که مقام نبوت حضرت رسول از طرفی و مقام ولایت امام از سوی دیگر دو قرینه آن را تشکیل می دهند . بنا بر این تقارن خواب خلسه و انجذاب میرداماد با شب مقدس نیمه شعبان المعظم فارق و فاصل تنزیل و تأویل ، شریعت و حقیقت دین بسیار جالب توجه است . الرسالة الخلیفه میوه و ثمره ایمان و انجذاب میرداماد می باشد و معنی آن از جهات جنبش باطنی و مقتضیات و خصوصیات دیگری که آنرا بظهور آورده است باز قابل تأمل است زیرا که فیلسوف حکیم و عارف بی بدیل بوسیله ذکر وارد این معنی گردیده و از بین صفات معظمه باری تعالی به اسماء الغنی و المغنی « متوسل شده که هر دو مکمل یکدیگر بوده و شأن و منزلت خاصی دارند . اگر دوزام مکمل فوق را با توجیه و تفسیر حکمت ابن سینا بسنجیم و دو وجه این اسماء را که یکی جنبه بی نیازی مطلق باری و دیگری قدرت عظیم ولایتناهی بخشندگی الهی را که از تاریکی محض عدم بعالم امکان و وجود مشخص و متعین می سازد در نظر آوریم فلسفه نظام عالم و حکمت عالیه وجود از دریچه تفکر ابن سینا

بنحو هیجان انگیز و پرشوری در ضمیر و خاطر ما مجسم می گردد .

متن رساله^۱ مزبور را اینجانب در نسخه^۲ چاپ سنگی بحارالانوار که در قرن
هجدهم میلادی بطبع رسیده بدست آورده ام . جنبه^۳ اعجاب و تحیر این حقیر از این بابت است
که مجلسی نمائنده^۴ مقدم شریعت و دشمن سرسخت مشرب صوفیه میرداماد را تا باین درجه
معزز و گرامی داشته است . گوئی آنچه را که استاد اجل در خراب بشاگرد عزیز خود
ملاصدرای شیرازی برسم امانت تلقین فرموده بود با توجه احترام آمیز و خاص مجلسی
بعالم تحقیق می پیوندند . زیرا مجلسی رساله^۵ مزبور را با چند کلمه^۶ زیر وارد می کند :

« در بین رسالات غریبه^۷ میرداماد رساله^۸ حاضر علامت و نشانه^۹ تائیه و تقدس وی
می باشد و بخوبی جنبه^{۱۰} قدس و نحوه^{۱۱} اخلاص باطنی ویرا جلوه گر می سازد ! » .

خلاصه رساله^{۱۲} مزبور بعربی و انشاء خاص میرداماد برشته^{۱۳} تحریر درآمده زبانی
مشکل و بیچیده که درتحریر آن منتهای دقت و اجتهاد برای ادای مقاصد عالییه
بکار رفته و جزئیات مطالب و مناظر توصیف و نقاشی شده است :

« روزی در جریان ماه حاضر بتحقیق روز جمعه ۱۴ شهر رسول الله شعبان
المعظم از سال ۱۰۲۳ هجری در یکی از خلوتگاههای خود با توسل با اسماء مبارکه^{۱۴}
« الغنی » و « المَغْنی » بذکر مشغول بودم و همواره بتکرار ذهنی « یاغنی یا مغنی »
می پرداختم و خود را در ساحت مقدس باری تعالی فانی کرده بودم و جز او در آئینه
ضمیر و قلبم نمی دیدم و نمی پرستیدم . ناگاه در خلسه و انجذاب خاصی فرو شدم که
گوئی بارقه^{۱۵} رحمت الهی مرا از قید تن فارغ و منخلع ساخته بود . از قید شبکه^{۱۶}
احساس مستخلص و آزاد از عقد حباله^{۱۷} طبیعت بشاهبال تقدیر و تعظیم با خوف
بسوی مکتوت حقیقت پرواز همی کردم ، گوئی که من خود از جامه^{۱۸} تن یکباره منخلع
گردیده و روحم از منزلگاه عادی خود پرواز نموده و چنانکه گوئی دمه^{۱۹} تفکر خود
را تیز کرده : منفور کالبد خاکی خویش واقع گردیده باشم . همچنان پرواز همی

کردم که گوئی اقلیم زمان را درنوردیده درعالم ابدیت قدم نهاده باشم؛ آنگاه غفلهٔ خود را در « مدینهٔ وجود مطلق » در بین انواع کامله‌ای که نظام عالم « جملی » را تشکیل می‌دادند دریافتم و باز شناختم : آنجا درعالم ابداعات و تکوینیات و الهیات؛ در بین عالم طبیعیات و قدسیات و هیولانیات و دهریات و زمانیات ، آنجا در بین اقوام کفر و ایمان و ارباب الجاهلیة والاسلام ، از کسانی که برخاسته به پیش می‌رفتند و کسانی که واپس رفته سقوط همی‌کردند، و از کسانی که درپیش و پس آنان در مقامات ازلی و ابدی راه همی‌پیمودند ؛ بالجمله در بین آحاد مجامع الامکان و ذرات عوالم الاکوان از همهٔ صورتهای، کوچکان و بزرگان، مردنی‌ها و نامردنی‌ها؛ از رفتگان و آمدنی‌ها ، در این هنگام همگی زمره زمره دسته دسته و گروهان گروهان بدون ذره‌ای و واحدی نقصان؛ همگان چهره خود به آستان او گردانیده و نگاه باطن خود بسوی جناب « او » جلّ سلطانه دوخته و مع ذلک خود بدان توجه و آگاهی نداشته و نیافته، و همه جمیعاً به لسان فقر و نیاز ذوات خود سخن‌گویان، و جمیعاً بفقر و ناچیزی هویت‌ها لکه خود مدعن و معترف ؛ و جمیعاً در حال هلاکت و ابتهال وجود خود بندای دسته جمعی یا غشی یا مغنی منادی و مستدعی و در حال تضرع و عسرت دست حاجت با آسمان نعمت و موهبت او دراز همی‌داشتند ، ولیکن بدین احوال و معانی هم اشعار و آگاهی نداشتند . آنگاه در این دعا و الحاح پر شور که تنها به گوش دل و جان مسموع همی‌بود ، در خلال این ندای عظیم غیبی من از خود بیخود گردیده و از بیخودی بخود همی‌پیچیدم و از شدت وله و دهشت جوهر ذاتی عاقله پاك باخته و از دیدهٔ نفس مجرده خود بالمرهٔ غائب گردیدم ؛ بدین نمط گوئی از سر زمین و اقلیم تغییرات و تبدلات مهاجرت کرده و برای همیشه از سواحل قطر وجود رأساً بیرون گردیده بودم ؛ افسوس در این احوال آهسته آهسته حالت خلسه و انجذاب جان بخش ربّانی جان مرا ترك همی‌گفت و مرا در حال تمسّی و رغبت و شیدائی خاص هجران رها همی‌نمود . اینچنین از خلسهٔ روحانی و ربّانی خارج

گردیده وآه سوزناك از نهاد خویش برهمی آوردم : حزن و اندوه تمامی جان مرا فرا گرفت و دوباره بسر زمین خرابیها و ضایعات و بقعه زور و فساد و قریة الغرور و ما تمكده دروغ و ریا و وهم و تزویر فرود آمدم» .

صحیفه بسیار زیبای میرداماد چه از نظر شدت و حدت هیجانات و چه بخاطر بساطت و وسعت منابع و مأخذ لسانی که ترجمان و مفسر آن است جالب و مؤثر می باشد، زیرا تجارب روحانی آن هم با دیده دل و هم با گوش هوش انجام گرفته است . برای تصویر و تجسم تمثیل و مظاهر آن نقاش و مصوری عارف و روحانی می باید تا بحد و معاضدت موسیقی دانی ماهر بدان آهنگی مقتدر و پرطنین بنخشد. مع ذلک میرداماد در پرتو منابع لایزال و علم کامل بلغات و مصطلحات توانسته است بعضی جنبه های تصویرهای رؤیائی و پرآهنگ را که در حالت جذبه و خلسه برایش مشهود و مسموع افتاده مجسم و مصور سازد. مابدان توفیق یافتیم تا برخی از عبارات «فكأنتی» را که حاکی از مقایسات و مشابهاتی است که میرداماد بمنظور تلقین و الهام حالت معنوی خود بکار برده خاطر نشان سازیم . بر مالاژم و واجب است عبارات بیان این خلسه را که با عبارات شروح سهروردی مطابقت و مناسبت دارد متذکر گردیم . از همان بدایت امر ، وقتی ذکر و تمرکز روحانی موجب حصول حالت تعلیق و تعویق می گردد ، بعضی خاطرات روحانی متجلی می گردند . در این مورد انسان بفکر داستان « طیر » منتسب به ابن سینا می افتد که در آن گفته شده بود « حلقه ها را گسستم ... عقده های دام را درهم شکستم و بطیوران در آمدم » خلسه معروف فلسوفین که در کتاب اتحاد منقول است از آن نیز صریح تر و روشن تر می باشد و در نزد ارباب معنویت و عرفای فرانسه که آنرا از خلال متون عربی حکمت الهی منسوب به ارسطو شناخته اند نیز معروف است و چنین بیان شده است : « اغلب در خود احساس بیداری و صحو می کنم و خود را از قیود جسم مستخلص می سازم، مستغرق عالم درون می گردم ، از هر چیز دیگر بیگانه می شوم و در آن حال در اعماق وجود خود جمال و جلالی اعجاب انگیز و عظیم النظیر می یابم .

عبارت میرداماد در این مورد چنین است : « چنین پنداشتم که از پیراهن تن و زندان جسم آزاد گشته‌ام ». و این عیناً و طابق النعل بالنعل در متون کتب حکمت الهی وجود دارد و عنوان همین رساله و رقعه مختصر قرار گرفته است .

با این وصف که اختلافاتی در آنها مشهود می‌باشد. مشاهده و رؤیای فلوطین که در موقع خود بتوسط سهروردی بتجربه درآمده، خلسه و جذبه‌ای آمیخته با نشاط و فرح و انبساط پر جلال و متعالی است؛ یعنی عبارت است از دخول در حریم ملکوت سموات و انوار افلاك نورانیة و قبول در عالمی دیگر و در جمع کائناتی که تجلی و لمعان آن علی‌رغم کدورات و ظلمات عالم ناسوتی مشهود است. خلسهٔ میرداماد نظیر اوج اشتداد حزن و تعب است که بر اثر رؤیا و مشاهده و استماع عذاب و رنج مطلق و کامل شدت وحدت گرفته باشد، بهمان نحوی که مکاشفه و تأمل و تکرار ذکر خاص آن را فراهم کرده بود. این ذکر مانند ذکر که بدیگری سرایت کند بوجود آمد و از این پس تنها میرداماد که آن را بر زبان می‌راند ذکر و مناجات بصورت آهنگ و سماعی در آمد که جمیع عوامل باکلی موجودات و مکونات در آن شرکت جسته باشند. عبارت صریح تر، عین ذات کسی که در حال رؤیا و شهود است بصورت وسائل و اسبابی در آمد و چنان مستغرق اهتزاز و ارتعاش گشت تا بعالم خلسه پیوست. بدیهی است که در اینجا وسائل و جوارح درك و احساس دیگر قوای محسوس که با اشیاء عالم تعیین انطباق دارد نبود. بلکه قدرت تخیل فعال بود که قادر است طنین این آهنگهای روحانی و ندای عظیم غیبی را که مبین رنج و عذاب او، هم در اعماق و هم در معالی و ذروهٔ وجود مطلق است دریابد. اسرار منابع و مبادی کائنات از این پرسش و سؤال پرده برمی‌دارد، همانطور که نظام عالم بر طبق مشرب این سیناهم آنرا توصیف کرده یعنی رشد و ارتقاء عدم از همال روز الست تا عالم ناسوت که مسکن ما است. از اینجا بعد توصیف و تشریح منظره بصورت یک تراژدی لایتناهی درآمده است که درک ناگهانی آن بر وجود عارف مستولی شده او را از مسکن مألوف ذات خود بیرون می‌آورد.

مع ذلک نشاط و انبساطی پر جلال و متعالی در اعماق این حزن و غم مکنون و مضمون است. زیرا اگر کائنات بر وجود کسی که حیات آنانرا از عدم مصون می‌دارد وقف نباشند، لا اقل اهل شهود و رؤیا خود را در محضرا و می‌یابد، وی عالم و واقف باین موضوع است که دعوت این ندای عظیم غیبی بیهوده و عبث در عالم طنین افکن نمی‌گردد. اکنون در مصنیفات دوتن از مریدان میرداماد، که قبلاً از آنان نام بردیم، عناصر و اجزاء نغمه‌ای دو وجهه، یعنی دعوت و سؤال و جواب را می‌یابیم و بمعاونت آن اطلاعات و مفروضاتی را که بر تجربه عرفانی و معنوی میرداماد سبقت داشته درک می‌نمائیم. از یک طرف سید احمد علوی در تفسیری که بر کتاب شفاء نگاشته سلسله افکار ابن سینا را در باب وجود و موجودات حیّه و صاحب فراست تشریح کرده و با کمال صراحت و وضوح به مشرب باستانی ایران یعنی مذهب زروانیّه که در مورد تکوین عالم بقضا و قدر معتقد است و بر آنست که فرمان قضا عرصات عدم و ظلمت و نور و روشنائی را با هم و در یک زمان بوجود آورده، استناد می‌جوید؛ مشابهت و مناسبتی که بدین منوال بین صور تکوین و نظام عالم بر طبق آئین زروانی و شکل ایجاد عالم بنا بر مشرب ابن سینا دیده می‌شود، برای جلوه‌گر ساختن تراژدی مکنون در مشرب ابن سینا کافی است.

جواب این سؤال که پیشا پیش پرده نهائی و خاتمت امر را مجسم می‌سازد، قبلاً بتوسط محمد قطب الدین اشکوری مرید و نویسنده ترجمه احوال میرداماد برای ما روشن شده است، وی مشرب زردشتی را در باب سائوشیانت (= منجی عالم که باعتقاد آنان در آخرالزمان ظهور کرده و عالم را دگرگون خواهد ساخت) و آئین تشیع را در موضوع امام دوازهم، امام غائب، امام منتظر، موازی و مشابه می‌داند. باری در این مورد اثری از مکاشفه و نظر عقلی شخصی که در عصر ما امور را با هم مقایسه می‌کند وجود ندارد، بلکه در واقع این نظر حاکی از احساس قبلی و شهادت ایمان موجود و انکار ناپذیر است؛ یا در ضمن این ایمان، یعنی انتظار امام عصر، می‌توانیم یک اصل ثابت معنوی ایران را از اعصار بسیار کهن درک نمائیم؛ و نیز می‌توانیم اهمیت و معنای تاریخی را که میرداماد با کمال صراحت

و بلاغت متذکر شده ، یعنی تاریخ تجربه^۱ معنوی و عرفانی خود را که عبارت از شب تولد امام عصر باشد، بهتر و کاملتر دریابیم .

مادر آغاز این تتبع و استقصای موجز و کوتاه اظهار امیدواری کردیم که با انتخاب میرداماد بعنوان هادی و مرشد ، خواهیم توانست در قلب و مرکز مدینه^۲ فاضله^۳ معنوی اصفهان رسوخ یابیم . و شاید اکنون حق داشته باشیم خود را در مقام قرب و جوار آن حس نمائیم ؛ و بهمان نهج که از بدایت امر مشاهده می کردیم ، احساس این قرب جوار ، احساس و درک همان راز معنوی را که دیر زمانی برای ما مجهول مانده بود ، اکنون از دور بطور مبهم می بینیم که چگونه اختلاط مشرب ابن سینا و آئین تشیع انجام پذیر گردیده است . مشرب ابن سینا نیز بدانکه از یک دستگاه فلسفی نظام عالم تحول یافته و بصورت مشرب زندگانی معنوی و روحانی ، بشکل تجارب موجود و زنده در آمده است و همین وجهه و جنبه^۴ آئین ابن سینا است که ظاهراً بعضی اوقات برای طلاب و محققان باختر زمین غیر قابل فهم و صعب الادراک بنظر می رسد .

لیکن با قدری توجه و تأمل ملاحظه می کنیم که مشی و تطوّر آن بسموات قابل تجربه و تحلیل می باشد . چهره و قیافه واحدی بر تمامی دستگاه حکمت و معرفت ابن سینا حکومت می کند که « عقل فعال » یا « عقل کل » عنوان یافته است . اصل مزبور همان مفهوم « Noūs Poietikos » در دستگاه معرفت مکتب کهن ارسطاطالیس و پیروان مشرب اوست ، با این تفاوت که در سیستم فارابی و ابن سینا برخلاف حکمت مشاء کلاسیک یونان عقل فعال جوهر مستقل و جداگانه ایست و آن روح ملکوتیست که در سلسله مراتب فرشتگان و خانه زادگان عرش اعلا بیشتر بما نزدیکست و بگفته سهروردی فرشته^۵ انسانیت ما را مجسم می سازد . باید متذکر شد که همین عقل فعال را فلاسفه^۶ غرب به روح القدس تعبیر کرده اند و در وحی قرآن کریم بملک مقرب یعنی جبرائیل و مأمور مدین روح در آستین مریم مقدسه معرفی شده است . در هنگامی که عقل فعال یا روح القدس نیروهای مکاشفه و عرفان را در روح انسانی می دمَد چنین اتفاق می افتد که

روح القدس در خلال گوهر انسانی بخود می‌اندیشد و در این خاکدان بجهتجوی مظهر جلال خود می‌پردازد و شکلی از اشکال خود را در وجود خاکی بعالم ولادت می‌آورد و گوئی می‌زیاند و هوش و نبوغ او را متدرجاً از قوه بفعل می‌آورد. از این جاست که اهل معرفت از «ولد معنوی» دم می‌زنند و سخن می‌رانند، مولود نوآمده و وجود حقیقی که بجد و جهد و طاب در وجود خاکی ما رشد می‌کند و آهسته آهسته بسوی آفاق پر عظمت معرفت و عشق پیرواز در می‌آید.

میرداماد موضوع و محمول مزبور را هنگام تجربه^۱ معنوی خود در حالت خلصه و انجذاب با توصیف نزول روح القدس بر مریم مقدسه عنوان کرده است.

هم اکنون شأن و منزلتی را که چهره^۲ مبارکه^۳ حضرت فاطمه در تصویر شهودی و غیبی مسجد قم بمیرداماد ظاهر گشته می‌توان دریافت نمود و صفتاً تشابهات غیر قابل انکار و غیر مکشوف مسائل معنوی فوق را نیز با معنویت مسیحی غرب می‌توان بحدس و گمان نزدیک بیقین دریافت. آنچه را که میرداماد در تحجیل و مشاهده معنوی ادراک نموده نمایندگان معتبر معنویت و عرفان غربی مانند اکهارت آلمانی^۴ و انژولوس سی لزوس^۵ با ایمان و تعمق بی نظیری بیان کرده‌اند.

اکنون که از این معنی بحث بمیان است و در باب بشمر رسیدن تحول فلسفه معرفت ابن سینا از یک نوع نظریه^۶ حیات معنوی سخن می‌گوئیم کاملاً بجای و بمورد است متذکر شویم چگونه در مغرب زمین تفکر و تأمل در زمینه^۷ همین عقل فعال ارسطاطالیس و مکتب ابن سینا و چهره تابناک روح القدس همراهان دانه شاعر عارف ایتالیائی مؤلف کمدی الهی را باز شناختن صورت ملکوتی «خرد» آسمانی و ملکه خردمندی آسمانهای ملکوت هدایت نموده است و آنرا بنام مقدس «مادونا اینتلیجنزا» یا فرشته^۸ عقل ملقب ساخته‌اند.

اگر پیش‌تر برویم می‌توانیم بیقین اعلام کنیم که میرداماد تنها راز معنوی خود را

در توصیف حالت جذبه و « مندله » ی ذهنی خود آشکار نساخته بلکه راز معنویت طایفه انسانی را بنحو تمام عیار بیان می کند و مراتب و صف میرداماد جلوه کامل صحنه نزول روح القدس بحضرت مریم است که مولانا جلال الدین رومی در دفتر سوم مثنوی معنوی تحت عنوان « پیدا شدن روح القدس بصورت آدمی بر مریم بوقت غسل و برهنگی » بابیان معجز آسای خود برشته نظم در آورده است و غیر ممکن بنظر می رسد که استاد و مدرّس مکتب شریفه اصفهان از آن داستان یاد نکرده یا تحت تأثیر آن قرار نگرفته باشد . حضرت مریم در بیان مثنوی نمونه کامل و فرد اعلای تجربه معنوی عرفانی است که پس از یک دوران طولانی تهیّت و تخمیر ناگهان روح طالب و عاشق عارف را با « شخصیت » مقدّسی که در عین حال « خود او » و « خود دیگر او » یعنی بیان مکاشفه و معاشره ضمیر شخص اول با ضمیر شخص دوم می باشد ، مقابل قرار می دهد و در برابر او اوّلین حرکت روح بیم وهراسی است که از احتمال فرار و احماء آن صورت دست می دهد و تمنّای وجود او اینست که قبل از احماء و فرار آن صورت به ادراک شهودی دریابد که تنها مأمن و پناهگاه حقیقی خود او همانست و همان . بدین نهج در وجود انسانی ولادت معنوی صورت پذیر می گردد و به نسبت نامحدود ربّانی شکفتگی می یابد . ولد معنوی در حقیقت همان معنویت اعلا و وجود حقیقی اوست بضمیر شخص دوم . مراتب و معنای مزبور در مذهب مزدائی قدیم ایران با مفهوم عالی « فرّه و رقی » بنحو بسیار عالی بیان گردیده و از لحاظ قوّت و وضوح گویاتر از توصیف و توجیهی است که معرفت النفس جدید می خواهد امروزه با توسّل به تمثیل و تمثّل بیان کند .

بناء علی هذا اجازه می خواهیم ایبائی چند از دفتر سوم مثنوی معنوی را در باب فرود آمدن جبرائیل و پیدا شدن روح القدس بر حضرت مریم در این جا نقل کنیم تا بلطف بیان و قدرت تصوّر مولانا جلال الدین رومی حقیقت معنی بر ما مکشوف گردد :

دید مریم صورتی بس جانفزا جانفزائی دلربائی در خلا
پیش او بر رست از روی زمین چون مه و خورشید آن روح الامین

همچو گُل پیشش بروئید اوز گِل
چون خیالی که بر آرد سر ز دل
و چون مریم از نظاره او از خود بیخود شده و خود را در پناه لطف هو «حق»
قرار می دهد روح الامین بدین نمط با وی سخن می پردازد :

چونکه مریم مضطرب شد یک زمان	همچنانکه بر زمین بر ماهیان
بانگ بر وی زد نمودار کرم	که امین حضرتم از من مَرَم
از وجودم می گریزی در عدم ؟	در عدم من شاهم و صاحب علم
خود بنه و بنگاه من در نیستی است	یکسواره نقش من پیش سنی است
مریما بنگر که نقش مشکلم	هم هالالم هم خیال اندر دلم
چون خیالی در دلت آمد نشست	هرججا که می گریزی با توهست !
جز خیال عارضی باطلی	که بُود چون صبح کاذب آفلی
من چو صبح صادقم از نور رب	که نگردد گرد روزم هیچ شب
تو همی گیری پناه از من بحق	من نگاریده پناهم در سبق
آن پناهم من که مخلصات بود	تو آعوذ آری و من خود آن آعوذ

بهتر آنست که مقال خود را با ابیات سحرانگیز فوق ختم کنیم . اگر جز این کنیم
بیم آن می رود که با تفسیر و توجیه خود لطف و زیبایی آنرا ضایع ساخته باشیم . بهر تقدیر
عمق معانی که مولانا در این ابیات ملحوظ و نهفته دارد از عهده این مقاله بیرون است
و برای ایفای چنان وظیفه نوشتن کتابی تمام لازم است که سرانجام کتاب حیات خود ما
خواهد بود، کتابی که مسئولیت نگاشتن آن بعهدۀ خود ما محوّل است . بدین جهت
درس عبرتی که میرداماد یعنی استاد مکتب الهی اصفهان با مکشوف ساختن حیات
معنوی خود بمای آموزد اینست که جدا کردن و جدا شمردن تاریخ فلسفه از تاریخ
معنویت امریست خطا و غیرجایز و آنانکه بجد و لجاج در راه تفکیک این دو معنی قدم
می گذارند در اشتباه و گمراهی عظیم و جبران نا پذیری سیر می کنند .

فلسفه میرداماد *

توشی هیکو ایزوتسو

محمد باقر داماد ، مشهور به میرداماد (م ۱۶۳۱/۱۰۴۱) یکی از برجسته ترین چهره های تاریخ فلسفه اسلامی در دوره صفوی (قرون ۱۰-۱۶۱۲-۱۸) است . لقب افتخارآمیزی که بدان شهره شد ، یعنی معلم ثالث - معلم اول ارسطو و معلم ثانی فارابی است - بر شهرت عظیم بی معارضی دلالت دارد که وی در حوزه فلسفی شیعی ایران از آن برخوردار گردیده است . این لقب بیش از هر چیز دیگر حکایت از آن دارد که وی در مقام یک فیلسوف اسلامی در روزگار خود و از آن پس از چه قدر و منزلت بلندی بهره مند بوده است . هرچند ، باگذشت زمان ، درخشش نبوغ خیره کننده گرامی ترین شاگرد خود او ، یعنی ملاصدرا (۱۰۵۰/۱۶۴۰) اعتبار و شهرت وی را کلاً در محاق افکند ، ولی مشعل بینش فلسفی او تا امروز نیز در ایران همچنان بر هزاران ذهن متفکر پرتوافکن است . البته ، به دلایل گوناگون ، درخشش این نور در گذشته از محدوده نسبتاً بسته عالم تشیع امامیه مین میرداماد ، چندان فراتر نرفته است .

در واقع در همین سالهای اخیر است که کم کم می بینیم شرق شناسان در غرب سخن از «تجدید حیات فرهنگ اسلامی در عصر صفوی» می گویند و در حوزه خاص فلسفه ،

* متن انگلیسی این گفتار که در پایان کتاب مشاهده می شود اثر پروفیسور ایزوتسو استاد دانشگاه کیو ژاپن است که در طی سالهای ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۰ در ایران اقامت گزید و در نشر آثار علمی دانشمندان ایرانی با دکتر مهدی محقق همکاری کرد . شرح احوال او در مقدمه کتاب بنیاد حکمت سبزواری از انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران (تهران ۱۳۵۹) آمده است .

متخصصان در باب پیدایش و تحول «حوزه فلسفه اسلامی اصفهان» - که ملاصدرا بیگان در مرکز آن قرار دارد^۱ - به بحث و فحص جدی می‌پردازند. وضع مطالعات شرق‌شناسی در غرب اینک به جایی رسیده که هیچ پژوهنده علاقه مند اندیشه اسلامی نمی‌تواند ارزش و اهمیت ملاصدرا را نادیده انگارد. مقام ملاصدرا اینک در تاریخ فلسفه اسلامی تثبیت شده است. در قیاس با ملاصدرا، می‌توان گفت استاد ارجند وی میرداماد، که زمانی یکی از بزرگترین حکمای شیعه و صاحب یکی از اصیل‌ترین اذهان فلسفی به شمار می‌رفت و تأثیری بی‌چون و چرا داشت، هنوز هم در پرده فراموشی نهفته است. حق این است که فهم درست پیام فلسفی مکتب اصفهان بطور کلی، و فهم فلسفه ملاصدرا بالاخص، بی‌آنکه پایگاه واقعی میرداماد در تاریخ سیر این مکتب شناخته گردد، ممکن نیست. بعلاوه از ملاحظات تاریخی که بگذریم، تفکر بدیع چالشگر خود میرداماد طبعاً شایسته آن است که توجه علاقه‌مندان به فلسفه شرق را به خود جلب کند.

میرداماد متفکری ذی‌فنون بود و بر تمام معارف متداول جهان اسلام همچون فلسفه (در تمام شعب آن از منطق گرفته تا الهیات) کلام، طبیعیات، ریاضیات، فقه، اصول، حدیث و تفسیر تسلط کاملی داشت. به اعتقاد همگان قول او حجت بود. میرداماد هم فیلسوفی است متکی بر روش برهان متقن عقلی، و هم عارفی است اهل کشف و شهود^۲ و آشنا با اسرار عالم صور ازیلی. ولی اصالت و ابتکار واقعی او به بهترین وجه

۱- درباره مکتب اصفهان و مقامی که میرداماد در تاریخ فلسفه عهد صفوی ایران، در آن داشت نگاه کنید به :

Seyyed Hossein Nasr, «The School of Isfahan» in M.M.Sharif, ed.
A History of Muslim Philosophy, Vol, II. Wiesbaden, 1963, PP. 904-932.

[این کتاب به فارسی ترجمه شده و از سوی مرکز نشر دانشگاهی در سال ۶۴ - ۱۳۶۲ در دو مجلد منتشر گردیده است - م.]

۲- درباره این جنبه از شخصیت میرداماد نگاه کنید به :

Henry Corbin, «Confessions extatiques de Mir Damad» in *En Islam iranien*, tome IV. Paris 1972. PP ۹-۵۳

در تنسيق که به نظريات فلسفی خود داده ، جلوه گراست ، و در اين ميان قيسات بيگانه شاهکار فلسفی اوست .

چنانکه از اين مقدمه بر می آيد ، فلسفه اساسی ميرداماد متشکل از نوعی تلفيق هماهنگ بين تفکر برهانی و احوال عرفانی است . فلسفه او به اين معنی « عرفانی » است که فعاليت عقلی ذهنش او را بسوی مواجهيد قلبی و بصائر روحی رهنمون می گردد و اين احوال نیز به نوبه خود تفکر عقلی او را که پديد آورنده آراء و مفاهيم بکراست دامن می زند . بدينسان در نسج اندیشه فلسفی او پيوند نزديکی بين تفکر عقلی و شهود عرفانی برقرار است .

وی از نظر تفکر عقلی ، در متن سنت حکمت مشاء سينيوی (ابن سينا) قرار داشت . به عبارت ديگر چون پيرو مکتب ابن سينا بود ، طبعاً ارسطوی بود ، هر چند همانند ساير ارسطويان اسلامی ، ارسطوگروی او عميقاً به آيين نو افلاطونی آميخته بود . (در اینجا بايد توجه داشته باشيم که او اثولوجيا را اثراصيل ارسطوی دانست) . ولی بعنوان « معلم ثالث » ، درست حکمت مدرسی اسلامی ، نماينده برجسته ای از پيروان ارسطو به شمار می آمد و از نظر مشرب عرفانی ، اشراقی و پيرو سهروردی بود . بالنتيجه وحدت خاصی بين جنبه های حکمت مشاء ابن سينا و حکمت اشراق سهروردی در شخص او تلفيق شده بود .

آنچه در بادی نظر در کتاب قيسات مشهود است ، تفکر شديداً منطقی خاص اصحاب مدرسه است که با سبک خشک و مغلق بيان گرديده است . ولی در پشت اين سبک خشک و از ورای پرده مفاهيم انتزاعی ای که او ماهرانه طرح می کند ، مشاهدات و مواجهيد باروری که بکلی از دست ديگر و منبع ديگر است و ارمغان تجربه زنده يک عارف است ، مشهود است . ميرداماد از اين نظر تجسم کامل اصل اساسی حکمت يا نمونه کامل عيار حکيم از نظر ابن عربی و سهروردی است ، يعنی متفکری است که به مدد ملکه نظر توأماً به تحليل عقلی - فلسفی حقيقت و استکمال روحانی نایل شده است -

و این ویژگی در میان اغلب حکمای عصر صفوی مشترک است.

قبسات سرشار از اندیشه‌های اصیل است. ولی در اینجا نمی‌توان بتفصیل به یکایک آنها پرداخت. نگارنده در این مقاله به بحث اجمالی در اطراف دو مطلب عمده از فلسفه میرداماد که به بهترین وجه نمایانگر اندیشه اوست، اکتفا می‌کند. نخستین مطلب، برداشت خاص او از زمان است یا به تعبیر دیگر همانا ساخت ما بعد الطبیعی (متافیزیکی) جهان است که در نحوه برداشت او از زمان باز تافته است. میرداماد نظر به اصالت و اصلت رأی که در طرح این مسأله از خود نشان می‌دهد، منزلت خاصی در کل تاریخ فلسفه اسلامی به دست می‌آورد. مطلب دوم موضع نظرگاه اوست در مورد مسأله ربط ماهیت و وجود به یکدیگر و طرفداری او از اصالت ماهیت. این مسأله ویژه از آن جهت حالب توجه است که موضع برجسته ترین شاگرد او یعنی ملاصدرا، درست نقطه مقابل اوست، چه ملاصدرا قائل به اصالت وجود است.

از نظر «زمان»، میرداماد قائل به سه ساحت مختلف در شاکله وجودی عالم هستی است: (۱) سرمد، «نا-زمان» یا ساحت بیزمانی، (۲) دهر «فرا-زمان» یا ساحت فرا زمانمند هستی، و (۳) زمان یا ساحت زمانمند موجودات طبیعی. این نکته را همچنین باید افزود که ابری از ابهام بر سر این بخش از اندیشه او سایه افکنده است. که کنار زدن آن و نفوذ در آن دشوار است. برای برداشتن نخستین گام در جهت رفع ابهام پیشنهاد نگارنده این است که بین دو زاویه مختلف که از آنها می‌توان به این تقسیم سه گانه نزدیک شد، فرق بگذاریم. فی الواقع به نظر من خود میرداماد هم بدون آنکه تصریح کند، همین کار را کرده است. اگر از یکی از این زوایا بنگریم سرمد، دهر و زمان هر یک نمایانگر حوزه وجودی‌ای است که مختص فقط یک نوع از موجودات است، و موجودات حوزه دیگر بدان راه ندارد.

سرمد یا «نا-زمان» (بیزمانی) ساحت وجودی وجود صرف (مطلق) یا به تعبیر دینی همانا خداست. این ساحت، حوزه وجودی‌ای است که منحصر آن مختص وجود

مطلق است. هیچ موجود دیگری نمی تواند در این ساحت وجود داشته باشد. بدینسان هر چیزی جز مطلق، چه مادی باشد، چه غیر مادی، چه محسوس باشد چه ماوراء محسوس، در جنب این ساحت مابعد الطبیعی و از منظر آن، ماهیتاً در حکم معدوم است. این عدم که شامل همه چیز جز صرف الوجود می گردد و به اصطلاح عدم سرمدی (یعنی عدم در ساحت سرمد) نام دارد، در طبع و ذات این چیزها تنیده است. بدین معنی هر موجودی (غیر از وجود مطلق متعال) «مسیبوق به عدم» است و این «سبق» به معنای مطلقاً غیر زمانی اش مراد است.

دهر یا فرا — زمان، ساحت مابعد الطبیعی همه موجودات غیر مادی (مجرد) است. قلمروی است که عقول لایتغیر ابدی، در آن مأوی گزیده اند؛ و این عقول بر طبق مکاتب مختلف فکری و سنن مختلف فلسفی نامهای گونه گونی به خود می گیرند: نظیر مثل افلاطونی، اعیان ثابت (نزد ابن عربی) ادبای انواع (نزد سهروردی؛ مفردش: دب النوع) و ملائکه. دهر «زمان» فرا — زمانی است، نوعی قدم که واسطه بین ساحت بین زمانی مطلق و ساحت زمان است. و فی نفسه امتدادی ندارد، و نمی تواند به اجزاء مختلفه تقسیم شود. عقول و ملائکه در این ساحت وجود دارند، ولی در جنب سرمد و از منظر آن معدومند.

زمان، ساحت طبیعی همه موجودات زمانی (زمانیات) است، یعنی موجوداتی که در زمان غوطه ورنند.

اینها همه دائم التغیر و با اصطلاح متغیرات اند که در طول امتداد خطی زمان جریان و سیلان دارند و لذا سیالات نامیده می شوند. ساحت زمان همانا جهان است بدانسان که ما از طریق هستی طبیعی و تجربی خود آنرا می شناسیم. می توان گفت آنچه در این حوزه یافت می شود، فقط برونق همین ساحت، وجود دارد، یعنی از لحاظ دهر و سرمد، در حکم معدومند. در مورد اختلاف خاص بین زمان و دهر، می توان این نکته را نیز افزود که به تعبیر میرداماد موجودات حوزه زمان «در زمان» (فی زمان) وجود دارند، حال

آنکه موجودات متعلق به حوزهٔ دهر «با زمان» (مع الزمان) هستند^۱.

این طرح مجملی بود از منظر معرفه الوجودی (اونتولوژیک) این تقسیم سه گانه، که بهره‌های سه گانهٔ آن یعنی سرمد، دهر و زمان هر یک مهمل وجود ویژهٔ هر یک از انواع هستی انگاشته می‌شود. ولی میرداماد از زاویهٔ دیگری نیز به این تقسیم سه گانی می‌نگرد. و این بار سرمد، دهر و زمان، بجای آنکه سه ساحت را که وجود را بنمایانند، هر یک نمایانگر رابطه‌ای از روابط متحول موجودات با یکدیگر می‌گردند.

در تصویر ایستائی که پیشتر ارائه کردیم، سرمد ساحت مابعد الطبیعی‌ای بود که فقط مطلق در آن وجود دارد. مطلق همانا صرف الوجود است که لا بشرط و بلا تعین و بسیط بدون اجزاء است. از سوی دیگر در ذات خود تعین‌هایی دارد که می‌توانند در جهات نامتناهی بگسترند و به صورت تعین عینی در آیند. طبق تعابیر و اصطلاحات کلامی این وضع مابعد الطبیعی را چنین تعبیر می‌کنند که ذات الهی به توسط صفات خود مشخص می‌گردد. از این منظر که بنگریم می‌توان گفت رابطهٔ متحول بین خداوند (مطلق متعال) و صفات الهی (تعین‌های ذاتی باطنی او) برقرار است. «صفات» به انحاء گوناگون «ذات» را متعین می‌گردانند، و خداوند این تعینهای درونی را پدید می‌آورد. رابطهٔ متقابل بین مطلق و تعینهای درونی اوست که سرمد نامیده می‌شود. در اینجا سرمد ساحت معرفه الوجودی (اونتولوژیک) نیست که مطلق متعال بعنوان صرف الوجود در آن وجود داشته باشد. بلکه رابطهٔ متحول بین مطلق و تعینهای درونی اوست که هر دو ثابت و لایتغیرند. باید توجه داشته باشیم که این ملاحظه، از نظرگاه «زمان» است، هر چند به شیوه‌ای تناقض آمیز تصویر و تصور «زمان» را باید بلافاصله از آن زدود. با چنین برداشتی از رابطهٔ بین مطلق متعال و تعینهای او از نظرگاه «زمان»، چنین می‌یابیم که این رابطه‌ای کاملاً غیر زمانی یا نا — زمانی است، چه نسبت ذاتی بین دو موجود یا

۱- این اندیشه‌ای است که میرداماد به شرح و بسط آن از این سینه در تعلیقات دست

دوامر قدیم است و طرفین این نسبت تمایزی باهم ندارند .

از همان نظرگاه «زمانی» که بنگریم ، دهر نسبت بین اعیان ثابت است که از ازل تا ابد تغییری نمی پذیرند - و از نظرگاه معرفه الوجودی ایستا می توان گفت در ساحت دهر وجود دارند - و بین موجودات دائم التغییر درجهان تجربه و طبیعت . این نسبت هرچند که یک طرفش آشکارا زمانی است ، خودش زمانی نیست ، بلکه رابطه ای است فرا - زمانی . به همین ترتیب در همان نظام ، زمان ساحت وجودی ای نیست که در آن موجودات طبیعی ، یعنی زمانی وجود دارند ، بلکه ربط و نسبتی است بین دو موجود در موازات خط امتداد زمان بروفق تقدم (*prius*) و تأخر (*Posterius*) که هر دو تحت مقوله *quando* ارسطویی واقعند .

از این سه نسبت نا - زمانی ، فرا - زمانی و زمانی ، آنچه از نظر فلسفی برای میرداماد مهمتر است ، فرا - زمانی است ، میرداماد در مخالفت با آن دسته از حکمای اسلام که قائل به قدم عالم اند یعنی بر آنند که جهان حادث ، هرچند مخلوق است ، ولی همواره ، از گذشته ای بی آغاز وجود داشته است و لذا همدوش با خداوند است و مطلقاً «آغاز»ی ندارد ، چه از نظر زمان وجودش متصل به لانهایت است ، می گفت هرچند جهان آغاز زمانی نداشته ولی یک آغاز فرا - زمانی داشته است . و این قول برابر با این است که بگوئیم وجود جهان مسبوق به عدم است .

مبنای نظری این دسته از فلاسفه در قول به قدم عالم از این قرار است . خداوند خالق است و جهان مخلوق اوست . از آنجا که خلاقیت خداوند بالضروره باید کامل باشد ، تمایز زمانی ای بین وجود خداوند و وجود جهان - که فرآورد خلاقیت کامل اوست - متصور نیست . در غیر این صورت باید قائل به دوره ای از زمان در گذشته بی آغاز یا ازل باشیم که در طی آن خلاقیت خداوند معطل بوده باشد ، که باقول اول ، یعنی کمال مطلق خلاقیت او در تناقض است . به اصطلاح فنی حکمت قدیم ، می توان چنین تعبیر کرد که تصور تخلخل زمانی بین وجود علت نامه - «نامه» به این معنا که کاملاً

آماده عمل بعنوان علت است - و وجود معلول آن محال است . حرکت دستی که کلیدی را نگه داشته ، علت تامه است برای حرکت کلید . کلید دقیقاً در همان زمان که دست حرکت می کند ، حرکت می کند و تمایز و تداخل زمانی بین آنها نیست . بنابراین این اگر علت از ازل موجود باشد یا قدیم باشد ، معلول نیز باید از ازل موجود باشد . یعنی از نظر قدم همدوش باشند .

باری ، حتی از نظر این دسته از فلاسفه ، همدوشی علت و معلول (خداوند و جهان آفرینش) در قدم ، به این معنا نیست که از هیچ نظر تمایزی بین آن دو وجود ندارد . حتی اگر دست و کلید در یک آن و یک زمان به حرکت در آیند ، حرکت دست (یعنی علت) بر حرکت کلید (یعنی معلول) سبقت دارد و این سبقت یا تقدم از مرتبه وجودی آنهاست . به همین ترتیب وجود خداوند اگر هم ، تقدم زمانی بر وجود جهان نداشته باشد ، تقدم رتبی دارد .

علاوه بر این ، تحلیل وجود شناختی ربط خداوند و جهان ، یک نکته مهم را در مورد ماهیت همه موجودات مخلوق آشکار می سازد ، و آن اینست که این مخلوقات فی نفسه از نظر وجود شناسی «عدم» اند و وجودشان بکلی مربوط به فعالیت علت آنهاست . این یکی از مفاهیم اساسی حکمت اسلامی است که سابقه اش به ابن سینا می رسد . طبق نظر ابن سینا آنچه در جهان طبیعت و تجربه وجود دارد ، فی حد ذاته ناموجود است ، و اگر وجودی به آن نسبت می دهند ، در تعلق با علت و به مدد علت آن است ، نه از خودش . بدینسان باید گفت ناموجودیت یا عدمی که هر یک از موجودات این جهان در بطن ذات خود دارد . سابق بر وجود آن است که این وجود خود به علت آن منسوب است . به این معنا وجود هر چیز ذاتاً مسبوق به عدم است . این همان است که اصطلاحاً حدوث ذاتی می گویند .

در برابر چنین برداشتی است که میرداماد پیش - نهاد معروف خود یعنی حدوث دهری یا حدوث فرا - زمانی را پیش می نهد . به تصریح او . جهان طبیعت .

صرفاً نه از آنروی حادث است که وجودش مسبوق به این نوع «عدم ذاتی» است — و این خود برداشت عقل انسانی از ساحت و صورت عقلانی اشیاء «معلول» است — بلکه مسبوق به عدمی است از نوع کاملاً متفاوت. یعنی عدم حریج. وجود هر موجودی در جهان طبیعت از نظر وجود شناسی مسبوق است به یک «عدم واقعی» که با عدم «ذاتی» و صرفاً اعتباری و عقلی فرق دارد. و این مسبوقیت نه در حوزه^{*} زمان است — که بالفعل در آن وجود دارد — بلکه در فرا — زمان یا دهر است. عدمی که در این جا مطرح است نه «ذاتی» است نه «زمانی» بلکه فرا — زمانی است.

عدم فرا — زمانی همانا عدم واقعی هر موجود در ساحت دهر است. از آنجا که دهر طبق بیان پیشین، امتدادی ندارد — عدم فرا — زمانی یا دهری هم امتدادی ندارد؛ یعنی «سیلان» ندارد. از نظر وجود شناختی، این عدم به آن معنا واقعی است که با وجود بالفعل تناقض دارد. از این نظر با عدم «ذاتی» هر موجود که طبق بیان پیشین با وجود بالفعل قابل جمع است. فرق اساسی دارد. عدم فرا — زمانی فقط می تواند از طریق شهود فرا — حسی و در زمانی که ذهن در حالت تأمل عمیق است درک شود. چه به قول میرداماد: ماهیت معرفت غیر نظری یا تجربی چنان است که نمی تواند هیچ چیز ملموس جز در انطباق با سیر زمانی به دست بدهد. در شرایط عادی برای قوای دراکه^{*} ما بکلی غیر ممکن است که از عدم، تصویری پیدا کنند که هیچگونه امتداد زمانی نداشته باشد.

ساحت زمان. مقام اصلی چیزهای زمانی است که وجودشان عبارتست از یک سلسله قبل و بعد. در این ساحت، «وجود» همانا برابر است با «تغییر». یعنی اشیاء بر اثر تغیر مداوم وجود ندارند. یک چیز پدید می آید، و چیز دیگر ناپدید می گردد. وجود یک چیز نو پدید، بالضروره مسبوق به عدم زمانی است. ولی در پرتو آنچه پیشتر راجع به اندیشه^{*} میرداماد گفتیم: برمی آید که وجود هر یک از این گونه اشیاء مسبوق به یک نوع عدم کاملاً متفاوت. در ساحتی دیگر در حوزه^{*} فرا — زمان است. اندیشه^{*} اصلی مستتر در این برداشت غریب و بی سابقه از عدم فرا — زمانی مربوط به اشیاء

زمانی یا زمانیات . با توضیحاتی که خواهیم داد روشن تر خواهد شد .

هر آنچه طبق ماهیت خویش دائم التغییر است ، هر آنچه بی یک لحظه توقفه ، سیلان دائمی دارد ، نمی تواند به معنی کامل کلمه ، «وجود» داشته باشد . درست تر این که به آن نا - موجود بگویند . مع الوصف ، همین نا - موجود بودن یا معدوم بودنش در ساحت زمان نیست ، چه در این ساحت وجود دارد . بلکه در قیاس با ساحت والا تر وجود که ساحت زمان را هم شامل است . معدوم است . و آن ساحت والا تر که در آن یا در قیاس با آن موجود زمانی ، معدوم است همانا دهر است . آنچه ماهیتاً در ساحت فرا - زمان معدوم است . در ساحت زمان بدل به موجود می گردد . و این روند تنش و فرا - زمانی . لحظه به لحظه ، و به نحوی پایان ناپذیر تکرار می گردد . وجود اشیاء در ساحت زمانی . به این معنی مـ بـوق به عدم فرا - زمانی است ^۱ .

دومین مبحث و مضمون مهم فلسفه میرداماد که نگارنده می خواهد در اینجا اجمالاً طرح کند اصالت و تقدم ماهیت است که سنتاً نقطه مقابل اصالت وجود انگاشته می شود . برای ذلك صحیح این دو برداشت مختلف در هستی شناسی اسلامی ، باید در نظر داشته باشیم که در سیاق خاص این بحث . هم «ماهیت» و هم «وجود» صرفاً انتزاعی و تعقلی اند . به عبارت دیگر مفاهیمی هستند که عقل از اشیاء طبیعی که در جهان خارج از ذهن یافت می شوند . انتزاع می کند . هر موجود تجربی یا طبیعی ، مادام که به تحلیل

۱ - چنانکه در آغاز مقال گفته شد ، پرده انبهای بر سراسر مسأله حدوث دهری نزد میرداماد کشیده شده است ، با آنکه کاملاً روشن است که این مسأله محور ما بعد الطبیعه اوست آنچه نگارنده در این مقاله ارائه کرده است چیزی جز یک تفسیر آزمایشی و موقت از آن نیست . بعضی از مهمترین اقوال میرداماد در باب این مسأله را آقای سید جلال الدین آشتیانی از آثار مختلف او گرد آورده و در نخستین جلد از امتحاناتی از آژاد حکمای ایران (تهران . ۱۳۵۰ ، صفحات ۳۴ - ۴۰) به چاپ رسانده اند . استاد آشتیانی نظری کاملاً منفی نسبت به مسأله «حدوث دهری» دارند . به نظر ایشان ، علی رغم احتجاجات بغرنج میرداماد در باره این مسأله ، حدوث دهری ، چیزی فراتر از همان حدوث ذاتی که دیگر فلاسفه مطرح کرده اند نیست .

عقلی در نیامده ، برای خود یک کل یگانه است و هیچ تمایز واقعی بین ماهیت و وجود آن نیست . فی المثل یک گل صرفاً در جهان خارج هست ، و خود را در عینیت واقعی یا پدیداری اش ، آنچنانکه به حس و تجربه درمی آید عرضه می دارد . عقل ما با مشاهده آن از بیرون ، آن را به دو جزء تعقلی مختلف تحلیل می کند : (۱) آنچه بالفعل بر ما عرضه می گردد ، که به صورت قضیه منطقی «الف یک موجود است» یا «الف وجود دارد» بیان می گردد - و (۲) گل بودن الف که به صورت چنین قضیه ای بیان می شود : «الف یک گل است» . قضیه اول اشاره به «وجود» گل دارد ، و قضیه دوم اشاره به ماهیت آن ، یعنی گل بودن الف که سر از گریبان «وجود» برآورده . بدینسان مفهوم الف (موجود بودن به هیئت یک گل) در ذهن پدید می آید . گل در این صورت یک زوج ترکیبی ذهنی است مرکب از دو عنصر اعتباری و تعقلی : وجود و ماهیت .

این ترکیب تعقلی ، بازتابی از یک موجود بسیط (یعنی غیر مرکب) است ، یعنی الف ، بدانسان که در جهان خارج متحقق شده است . جان کلام این است که حال کدامیک از دو جزء تعقلی - یعنی وجود و ماهیت - مستقیماً حاق واقع الف را باز می نمایاند ؟ آنانکه طرفدار «اصالت ماهیت» اند - و میرداماد هم از زمره آنهاست - می گویند : ماهیت به عبارت دیگر ، از دو زوج یا دو جزء مفهوم الف موجود ، یعنی وجود و ماهیت آن ، ماهیت و فقط ماهیت است که با گل خارجی ، یا گل موجود در جهان خارج ، تناظر دارد .

عقلاً ما حق داریم که فی المثل از «وجود یک گل» سخن بگوییم . ولی آنچه در جهان خارج واقعاً با این وجود ربط و تناظر دارد چیزی جز ماهیت یک گل در حالت تحقق تجربی نیست . واقعیت همانا ماهیت است . وجود چیزی نیست جز مفهومی انتزاعی ، که فی الواقع ربط و تناظری با آن در جهان خارج ندارد . و عبارتست از عرضی که عقل در ضمن تحلیل عقلی به ماهیت نسبت می دهد ، و این نسبت ، در خارج از ذهن اعتباری ندارد . در واقع آنچه وجود نامیده می شود ، صرفاً واقعیت ماهیت است بدانسان که

در ذهن باز تافته است .

در تاریخ فلسفه اسلامی ، این برداشت نخستین بار توسط سهروردی ، مؤسس حکمت اشراق ، تنظیم و تنسیق صریحی یافت . میرداماد در این مسأله پیرو وفادار سهروردی است . بدون پرداختن به جزئیات مفصل ، می توان گفت که «اصالت ماهیت» یکک موضع فلسفی است که مبتنی بر برداشت شهودی از اعیان ثابته ابدی است ؛ یا به عبارت دیگر دریافت عرفانی از ماهیات ماوراء محسوس اشیاء است . این مشرب همانا افلاطونیگری است . و فقط در نزد افلاطونی مشربان راسخ ، اعتبار فلسفی دارد .

قول به «اصالت وجود» ، هم یکک نوع شهود عرفانی است ، جز اینکه این دریافت . از نقاش قول به مثل افلاطونی نیست . مثل افلاطونی ماهیات ثابته ازل و ابدی اشیاء اند . اگر اصولاً دریافت شهودی آنها ممکن باشد . باید در حالت تأملی به شهود آنها پرداخت که در آن تأمل بر اثر آرامش و بی حرکتی مطلق ، نوعی آگاهی و معرفت حاصل گردد .

برعکس ، تجربه درک و دریافت مربوط به «اصالت وجود» ، شهود پویای یکک حقیقت پویا است . در اینجا مراد از شهود ، مراجعه مشخص است با نیروی خلاقه سرریز «حیات» کیهانی ، و غرق شدن در فیضان فراگیر آن ، و این عمل پوینده نیروی خلاقه ای که در سراسر عالم وجود سریان یافته ، یا به تعبیر دیگر لحظه به لحظه و بدون یکک لحظه وقفه ، عالم وجود را نو به نو پدید می آورد . دقیقاً همان چیزی است که «وجود» نام دارد . وجود با این برداشت ، یکک نیروی پویای کیهانی است که دائم التحول است و به صورت تعداد نامتناهی از چیزهای مختلف درمی آید ، ولی فی نفسه از ازل تا به ابد همان که بود باقی می ماند .

وجود با این برداشت و این دریافت شهودی ، از نظر کسانی که قائل به اصالت وجود اند ، تنها حقیقت است . اشیاء مختلف و متخالفی که این حقیقت از خود پدید می آورد ، و در آنها جلوه گر می گردد ، چیزی جز صور ظاهری (پدیدار) آن نیستند . همین صور ظاهری یا پدیداری هستند که در اصطلاح فلسفی ماهیت یا ماهیات نامیده

می‌شوند. ماهیت محصول نقش مفهوم سازی ذهن، یعنی عقل است. صور پدیداری حقیقت، که فی نفسه هیچ واقعیت و حقیقتی از آن خود ندارند، با تعمل ذهن (عقل) به هیأت حقایق ملموس درمی‌آیند. درحقیقت ماهیات چیزی جز اعراض یک حقیقت واحد که وجود است، نیستند. ما در تعییرات عرفی خود می‌گوییم «فلان گل وجود دارد». گویی یک ماهیت خاص جزئی (گل بودن) بعنوان یک حقیقت ثابت و سابق و از پیش برقرار بوده، و گویی این حقیقت ثابت خود را در ساحت تجربی ادراک ما تحقق بخشیده، و لذا کیفیت خاص موجودیت را به خود پذیرفته است. از نظر کسانی که طرفدار اصالت وجوداند، قول به اینکه «فلان گل وجود دارد» و درک آن به شیوه^۱ عرفی همانا تحریف ساختار واقعیت/حقیقت است. برای بدست دادن تصویری از واقعیت/حقیقت، بهتر است — با تخطی از عرف عادی زبان — بگوییم «هستی در صورت عرضی یک گل خود را می‌هستاند» یا کوتا‌هتر: «هستی به صورت یک گل می‌هستد».

بدینسان در مورد نخستین پرسش ما راجع به حقیقت هستی شناختی و یا عدم حقیقت وجود و ماهیت («اینکه کدامیک از این دو جزء عقلی یک موجود تجربی و طبیعی، ما بازاء حقیقی در جهان خارج دارد؟»)، متفکرانی که قائل به اصالت وجوداند، بدون تردید پاسخ می‌دهند که وجود اصیل است، یعنی «تحقق خارجی» دارد و ماهیت اعتباری است یعنی فقط در ذهن حقیقت دارد.

این نکته شایان ذکر است که ملاصدرا بعنوان شاگرد برجسته میرداماد، در جوانی دقیقاً پیرو عقیده استاد و قائل به نظریه «اصالت ماهیت» بود، ولی بعدها مدافع سخنگوش نظریه^۲ مخالف، یعنی اصالت وجود گردید. و چنانکه در یکی از آثارش اشاره می‌کند^۱ این نقطه عطف، و تغییر عقیده فلسفی و نیز روحانی برای او بوده. چنانکه می‌گوید: «بنده در زمانهای گذشته مدافع پرشور نظریه^۳ تأصل (= اصالت) ماهیت، و اعتباریت وجود بودم، تا آنکه پروردگارم مرا به راه آورد و برهان خویش به من

نمود. سپس پرده از برابر دیدگان دلم برکنار شد و پی بردم که حقیقت امر درست بر عکس آن است که قوم بر آن بوده‌اند. سپاس خداوند را که مرا به نورفهم از ظلمات و هم بیرون آورد، و با طلوع خورشید حقیقت، ابرهای شک و شبهه را از آسمان دلم زدود، و مرا در حیات دنبوی و اخروی بر قول ثابت بداشت. [اینک بر آتم] که وجودات، حقایق اصیل‌اند، و ماهیات همانا اعیان ثابت‌اند که رايحه وجود به مشامشان نخورده. وجودات جز اشعه نور حقیقی و وجود قیومی -- جلت کبریاؤه -- نیست. لکن هریک از این وجودات را نتهایی است ذاتی و معانی عقلی که به ماهیات نامبردارند.»

بدینسان ملاصدرای شاگرد، طرفدار نظریه‌ای شد که نقطه مقابل نظر استادش میرداماد بود. از آن زمان به بعد، این اختلاف نظر همچنان بر تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی در ایران اثر گذاشته، و حکما را به دو اردوگاه تقسیم کرده است. و این مسأله همچنان مطرح و مورد بحث و احتجاج است.

حدوث دهری میرداماد *

فضل الرحمن

از زمان نصیرالدین طوسی (م ۱۲۷۴/۶۷۲)، کلام عقلی و فلسفی در عالم تشیع رونق گرفت و سرانجام در مکتب اصفهان در دوره صفویه به اوج خود رسید. سید - محمد باقر میرداماد (م ۳۲-۱۶۳۱/۱۰۴۰) فیلسوف متکلمی بود سخت مبتکر و نو اندیش که در ایران عصر صفوی آوازه و شهرت بسیار داشت. پرآوازه ترین، و در عین حال بحث انگیز ترین نظریه فلسفی او در باره «حدوث» عالم عقول و نفوس فلکی است که فلاسفه پس از ابن سینا آنها را قدیم می‌انگاشتند. این نظریه به حدوث دهری شهره است. از آنجا که در سالهای اخیر، برخی از پژوهندگان فلسفه اسلامی درباره این نظریه مطالبی نوشته‌اند که یا فوق العاده مجمل است^۱، و یا در برخی نکات حق مطلب را چنانکه باید اداء نمی‌کند^۲، نویسنده این مقاله، بر آن شده که درباره حدوث دهری به تفصیل بیشتری سخن بگوید و به تحقیق و تحلیل نکات اساسی این نظریه^۳ بحق مشکل، البته جذاب، بپردازد و معنی واقعی آن را با عطف توجه به زمینه تاریخی آن

* متن انگلیسی این گفتار در مجله مطالعات خاود نزدیک جلد ۳۹ شماره ۲ در سال ۱۹۸۰ میلادی چاپ شده است.

۱- مقدمه انگلیسی ایزوتسو بر کتاب القسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق (تهران، ۱۳۵۶) و مقدمه فرانسه هانری کربن بر کتاب منتخبانی از آثار حکمای ایران، تألیف جلال الدین آشتیانی، جلد اول (تهران، ۱۳۵۰)، صفحه ۱۵ به بعد.

۲- آشتیانی، چیشین، بخش فارسی، صفحه ۴ به بعد، که در آن حواشی و تعلیقاتی بر متون منتخب میرداماد نگاشته است.

روشن کند^۱.

میرداماد نظریه^۲ حدوث دهری را بر مبنای برخی از اقوال ابن سینا بسط و تفصیل داده است و بعضاً آنها را تصدیق کرده است؛ ولی اجمال و ابهامی که در نظریه^۳ ابن سینا نهفته بود و تعارض و ناسازگاری در اقوال وی، او را ناگزیر ساخت که با ابن سینا در مخالفت در آید و نظریه^۴ خاص خویش را پیش نهد. اقوال ابن سینا در این باره دو مسأله مختلف و البته کاملاً مرتبط بهم را در بر می گیرد: یکی مسأله^۵ حدوث عالم است و دیگری مسائل مربوط به زمان و قدم عالم. ابن سینا کلاً در مسأله^۶ زمان و قدم به سه مرتبه یا نسبت قائل است و میان آنها فرق می گذارد (۱) نسبت ثابت به ثابت در عالم سرمد؛ (۲) نسبت متغیر به متغیر در عالم زمان؛ (۳) نسبت متغیر به ثابت که در عالم دهر است^۷. اقوال ابن سینا در باب مقوله سوم متعارض و مختلف می نماید: اغلب به گونه ای سخن می گوید که گویی مقوله سوم مقوله ای ممتاز و جدا از دو مقوله دیگر است و بر آنست که «دهر با زمان است [ولی خود زمان نیست]»،^۸ (به گفته^۹ سهروردی نیز «دهر در افق زمان»^{۱۰} است)؛ ولی بکرات در مواضع مختلف نوشته است که «دهر احاطه کننده زمان است، و در عین حال خود احاطه شده^{۱۱} سرمد است [محیط به زمان و محاط به سرمد است]» و دهر علت زمان است و معلول سرمد^{۱۲}. ولی از سوی دیگر این نکته را هم بکرات باز گفته است که: «نسبت به آنچه»^{۱۳} «با» زمان است ولی «در» زمان نیست [با آنچه در زمان است] دهر خوانده می شود؛ و بهتر است نسبت آنچه در زمان نیست به آنچه در زمان نیست، از جهت آنکه در زمان نیست، سرمد نامیده شود؛

۱- برای شناخت درست میرداماد، در وهله اول رجوع به ابن سینا و به دنبال آن رجوع به سهروردی اهمیت اساسی و ضروری دارد؛ سهروردی بویژه بر نظریه اصالت ماهیت میرداماد تأثیر گذاشته است.

۲- نقل از القیسات، صفحه ۸، سطرهای ۱۸-۱۹؛ ص ۹، س ۷-۸ و ۱۸-۱۹.

۳- همان، ص ۷، س ۱۲؛ ص ۸، س ۳.

۴- همان، ص ۱۱، س ۱.

چرا که دهر فی ذاته بخشی از سرمد است و تنها در قیاس با زمان است که آن را دهر می‌خوانند»^۱.

این قول ظاهراً با رأی اصلی ابن سینا سازگارتر است، بدین معنی که اگر چند دهر خود مرتبه‌ای مستقل میان زمان و سرمد است، ولی فرض وجود آن بسبب رابطه (علتی) سرمد با زمان، واقعاً ضروری است و از اینروست که دهر را «در افاق زمان» گفته‌اند؛ زیرا اگر سرمدیات صرفاً متلازم یکدیگر بودند و هیچ نسبتی با زمانیات نداشتند، دیگر نیازی به دهر نبود. پیوند نزدیک دهر با زمان را در این قول ابن سینا که احتمالاً دقیق‌ترین تعریف ماهیت آن را هم بدست می‌دهد، باز می‌بینیم: «آنچه بیرون از این جمله (یعنی بیرون از مقوله زمانی) است، «در» زمان نیست. ولی اگر آن را «با» زمان و به اعتبار زمان در نظر گیریم و برای آن ثباتی مطابق ثبات زمان و آنچه در زمان است فرض کنیم، این اضافه و آن اعتبار را «دهر» خوانند. پس دهر محیط بر زمان است»^۲. ظاهراً در نظر ابن سینا دهر نوعی زمان ساکن و «فسرده» است که سیلان ندارد، و جز این تفاوت، مطابق و مترادف زمان است. در اینجا این نکته را هم یاد آور شویم که خود ارسطو هم در واقع علاوه بر قدم کلی فلک اقصی، به اشخاص قدما به نام «آیون» ها، نیز قائل بود^۳. و از آن مهمتر، پروکلوس (برقلس) است که میان سرمد و زمان به حد واسط قائل شده و آن را «ابدیت زمانی» نامیده است. به قول خود او «ابدیت بردو نوع است: یکی قدیم و سرمد است و دیگری حادث و زمانمند: یکی هواره ثابت است و یکی یکسره درصیورت؛ یکی وجودش در یک کل همزمان تمرکز یافته (یعنی در هر لحظه وجودش کامل است و دیگری وجودش در امتداد و کشش زمانی پخش گشته و

۱- همان، ص ۸، س ۱۷؛ ص ۹، س ۱ (مقایسه کنید با س ۶-۸).

۲- همان، ص ۹، س ۲۲ به بعد.

۳- نگاه کنید به کتاب در باده آسمان [فی السماء] *De coelo* ارسطو (به تصحیح و تفسیر E. R. Dodds) و کتاب اصول الهیات *Elements of Theology* پروکلوس (آکسفورد،

طومار وجودش باز شده است؛ یکی درخود تمام است و...»^۱.

اگر چند پروکلوس بوضوح از «ابدیت زمانی» یا «ابدیت در زمان» سخن می‌گوید و آن را به صورت «امتداد یا کشش زمانی» وصف می‌کند، سخنی که ابن سینا با آن مخالف است^۲، ولی بهر تقدیر روشن است که مراد او همان چیزی است که ابن سینا «الکون مع الزمان»، یعنی دهر، می‌نامد. پروکلوس موجوداتی چون اجرام سماوی و ماده و احتمالاً خود زمان را (در کلیتش) محتوی یا مظهر و عالم «ابدیت» می‌داند. ابن سینا هم همین موجودات را گنجانیده دهر [مافی‌الدهر] می‌شناسد، هر چند که معمولاً از نسبت میان موجوداتی که در قیاس به سرمد مراتب وجودی مختلف دارند، یعنی دهر و زمان، سخن می‌گوید. به قول او «نسبت اول تعالی (یعنی ذات باری) به عقل فعال یا فلک (اقصی) نسبت غیر متقدر زمانی است: نسبت ابدیات است، و نسبت ابدیات به ابدیات، «سرمد» خوانده می‌شود»^۳.

در اینجا باز هم می‌بینیم که دواصطلاح «سرمد» و «دهر» به ظن قریب به یقین مترادف یکدیگر بکار رفته‌اند.

در فلسفه ابن سینا، از مسأله دهر و زمان پر جاذبه‌تر و بی‌شکک‌تر مه‌تر، مسأله چگونگی خلق و صدور عالم واقع به اعتبار «مکان» و «حدوث» است. اقوال او در این باب هم مشکل و دیریاب است. وی میان واجب الوجود - خدا - از یکسو و تمام ممکنات دیگر، و از جمله عقول کلیه از سوی دیگر فرق می‌نهد و با آنکه لفظ وجود را مشترك معنوی می‌داند، ولی بکرات بر این نکته تکیه می‌کند که وجود عقول فلکی در قیاس با وجود باری مرتبه‌ای دیگر دارند، و یکسره با آن متفاوتند؛ زیرا وجود ذات باری اصیل و فرد و بی‌علت است، و حال آنکه وجود ممکنات معلول و مقتهس از وجود

۱- همان، ص ۲۵.

۲- القیسات، ص ۸، س ۳؛ ص ۹، س ۷-۸.

۳- همان، ص ۸، س ۱۶-۱۷.

حق تعالی است، پس این دو وجود هرگز یکسان ویکی نیستند^۱. حتی عقول فلکی هم فی نفسه شایسته^۲ عنوان عدم اند و وجود خود را تنها از موهبت الهی به وام گرفته اند: حق تعالی «واجب الوجود» است. با اینهمه، چون قبول اینکه عالم حادث زمانی است با اشکال مواجه می شود، ابن سینا بر آنست که عقول فلکی، اجرام سماوی و کل عالم تنها ذاتاً متأخر از باری تعالی هستند، نه زماناً: نتیجه آنکه خدا و جهان هر دو قدیم اند، با این تفاوت که جهان ممکن است و خدا واجب.

ابن سینا در برخی از اقوال خود حتی تا آنجا پیش رفته که این تقدم ذاتی عدم ممکنات را بر وجودشان (که به عبارت دیگر همان تقدم ذاتی وجود باری تعالی بر ممکنات است) امری اعتباری دانسته، نه واقعی و خارجی: «آن معنی که نزد حکماء «ابداع» خوانده می شود، وجود بخشیدن به چیزی است بعد از عدم مطلق آن، زیرا معلول به اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد و به اعتبار علت (یعنی به اعتبار غیر خود) اقتضای وجود می نماید و (شک نیست) آنچه به اعتبار ذات است (یعنی معلول بودن یا عدم بودن) عقلاً («عندالذهن»، ذهناً) به تقدم ذاتی، و نه به تقدم زمانی، بر آنچه به اعتبار غیر است (یعنی علت) مقدم است»^۳. قائل شدن به مفهوم تقدم عقلی در مقابل تقدم عینی و خارجی که کم و بیش به این تقدم، معنی و مفهوم تقدم «لفظی» می دهد، مارا از آن تمایز واقعی که ابن سینا میان واجب و ممکن قائل بود (والبتّه در برانیدشیدن آن اساساً انگیزه دینی داشت) دور می کند. اینهمه نشانه ای از بسط نفوذ ملاحظات فلسفی ارسطویی-نوافلاطونی در فلسفه اسلامی است. چنانکه دیدیم، ابن سینا، تمام «مرمديات»، چه ذات باری

۱- نگاه کنید به کتاب فلسفه ملاصدرا *Philosophy of Mulla Sadra* از نگارنده،

ص ۱۱۲۴، پاراگراف آخر.

۲- القیسات، ص ۸۶، س ۶ به بعد. [در صفحه ۸۶ قیسات چنین قولی، مطلقاً نیامده است. این قول در واقع در صفحه ۲، سطرهای ۲-۵، ذکر شده است. از اینگونه بی دقتیها که در ارجاعات آقای فضل الرحمن، از جمله در ارجاع شماره ۸، به چشم می خورد که در ترجمه تصحیح شد. -د]

چه ما سوی الله، را در وعاء سرمد می آورد که البته در این میان اختلاف و تمایز میان این دو کم و بیش از میان می رود.

پس از ابن سینا، در اثر تأثیر مکتب «اصالت ماهیت»، یعنی نظریهٔ تقدم ذات بر وجود، تحول مهمی در فلسفهٔ اسلامی روی داد؛ این نظریه با سرور دی (م ۹۲-۱۱۹۱/ ۵۸۷) آغاز شد و بر تفکر میرداماد تأثیر قاطع گذاشت. درواژگان ابن سینا اصطلاحات «فی نفسه» و «بالذات» بسیار بکار می روند، ولی اشارهٔ آشکاری به چشم نمی خورد که وی برای «ماهیت محض» مرتبه و شأن خاصی قائل باشد. شک نیست غرض ابن سینا از فی نفسه و بالذات جز این نبوده که اگر چیزی را صرفاً «از نظر خودش»، یعنی بدون اعتبار علّی خارجی، در نظر گیریم، وجود ندارد — مراد او هرگز این نبوده که هر چیزی یک «مرتبه و شأن عقلی و ذاتی» (بالمرتبة العقلية) دارد، شأن و مرتبه ای که میرداماد و متفکران دیگر قائل شدند و آن را در مقابل «مرتبه و شأن وجودی» (فی متن الاعیان، فی حاق الخارج) قرار دادند.

آراء ابن سینا را در اینجا اندکی به تفصیل آوردم، زیرا به عقیدهٔ من، ژرف اندیشی و ارزش گذاری به کنار، حتی فهم نظریهٔ میرداماد دربارهٔ حدوث دهری بدون اعتبار این مقدمات و زمینه ها ممکن نیست. تمام کوشش میرداماد بر آن بود که ثابت کند «حدوث ذاتی» ابن سینا، که چنانکه دیدیم کم کم به یک تمایز صرفاً لفظی میان خدا و عقول کلی تبدیل شده بود، یک حدوث عینی و واقعی (حدوث فی متن الاعیان) است که در مرتبه یا وعاء دهر وجود دارد. در مقابل این مفهوم پرفسور کرن معال بسیار عالی événement éternel [رویداد ازلی] را پیشنهاد کرد، (که با اصطلاح یونانی آن که پروکلوس بکار برده است قرابت نزدیک دارد). مسأله این بود که آیا خلق و حدوث عقول و نفوس و اجرام سماوی و جز آن از سوی ذات باری، هر چند که حدوث زمانی نیست، ولی آیا حدوث واقعی و نفس الامری و مستلزم انفکاک وجودی است، یا آنکه صرفاً امری اعتباری و «ذهنی» است، به همان معنا که شارحان اصالت ماهیتی ابن سینا

آن را پذیرفته بودند .

میرداماد این حدوث را امر واقعی و نفس الامری می دانست و با قبول این امر میان دهر و سرمد — قدم صرف و یا وعاء وجود باری — تمایز و تفاوت اساسی نهاد . مرتبه یا وعاء سرمد ، با زمان که هیچ ، با دهر هم یکسره تفاوت دارد و از نسبت با آن منزله است ، تا آنجا که حتی گفتن اینکه خدا « هستی فراسوی [متقدس عن] » دهر یا زمان است ، سخنی دور از حقیقت است ، زیرا حتی واژه « فراسو » [متقدس] هم مستلزم نوعی نسبت است که باری تعالی منزله از آنست . خداوند در واقع آنچنان یگانه فرد مطلق است که حتی تصور آنکه عالم را — از عقول و مادیات — در مرتبه وجودی او بشمریم ، نمی رود . پس ناگزیر مجموع عالم را باید در مرتبه دیگری از هستی ، در مرتبه دهر ، فرض کنیم . درباره زمان نیز باید بگوییم که تنها پدیده حرکت است که وجود زمان را ممکن می سازد ، ولی پدیده حرکت ، چنانکه خواهیم دید ، نه تنها خارج از بحث ماست ، بلکه از حقیقت وجود هم خارج است ، زیرا « وجود » زمانیات بواقع در ظرف دهر قرار دارد .

فیلسوف مادر تأسیس دهر دو راه را دنبال می کند : یکی سیر نزولی از قدم محض باری تعالی (سرمد) و دیگر سیر صعودی از عالم امتداد زمانی . نخست راه دوم را که مستقیم تر می نماید ، دنبال می کنیم . هم اکنون گفتیم که حدوث مستلزم اعتبار امتداد زمان نیست . میرداماد در اینجا از قول ابوالبرکات بغدادی ، ایراد فلاسفه^۱ را علیه متکلمان نقل می کند که قبل از خلق عالم — اگر واقعاً عالم حادث زمانی است — چه مدت زمان گذشته بود . به عبارت دیگر مدت عدم قبل از وجود حادث چه قدر است ؟ با این تنبیه ، مخاطب ناگزیر سرانجام خواهد پذیرفت که نیازی به فرض کمیت زمان نیست و حدوث ذاتاً امری غیر زمانی است و زمان یا امتداد با نفس حدوث نسبتی ندارد . حال اگر امتداد و کشش زمان را از عالم برگیرید ، آنچه باقی می ماند دهر است که در

آن رویدادها خالی از گذشته و حال و آینده سامان گرفته‌اند. میرداماد در اینجا با بیان این قول یکسره از رأی ابن سینا که حدوث را قاعدهٔ حدوث زمانی می‌داند، عدول می‌کند. بعلاوه وی احساس می‌کند که در واقع این امکان است نه حدوث که نیازی به زمان ندارد و بدینگونه حدوث و امکان را ذاتاً یکک می‌شمارد.

پس مراد از دهر همان زمان بحت و بسیط است که در آن حدوث یا امکان دستخوش امتداد و کشش زمان نیست. باری میرداماد به قول ابن سینا و دیگران نیز اشاره می‌کند که حدوث یکی شیء باید زماناً مسبوق به عدم باشد و از اینرو عدمیّت، غیر مستقیم، علت و مبدأ به وجود آمدن شیء (کائن) است^۱. بعلاوه حدوث و عدم متناقض می‌نمایند؛ زیرا وجود و عدم متناقض‌اند؛ پس برای «اثبات» وجود، عدم شیء باید «رفع» گردد. میرداماد بخشی از این استدلال را می‌پذیرد و بخشی دیگر را رد می‌کند، به گونه‌ای که در نهایت، این استدلال رأی او را در بارهٔ دهر ثابت می‌کند. نخست می‌پذیرد که وجود و عدم دو امر متناقض‌اند و بنا بر این از اثبات وجود، رفع عدم لازم می‌آید؛ ولی کاربرد آن را در مسألهٔ حدوث زمانی صادق نمی‌داند. عدم شیء زماناً مقدم بر وجود آن است؛ پس عدم و وجود یکک شیء دو امر متناقض نیستند؛ زیرا در اینجا لازمهٔ تناقض وحدت زمانی است — همانطور که وجود الف در خانه با عدم وجود او در بازار متناقض نیست، چرا که تناقض وجود و عدم الف در اینجا مشروط به وحدت مکانی است^۲. بهر تقدیر شک نیست که وجود و عدم شیء متناقض‌اند؛ حال که نمی‌توانیم این تناقض را در سطح وجود زمانمند حل کنیم، ناگزیر باید حل آن را در مرتبهٔ زمان مطلق جستجو کرد که چنانکه گفتیم ظرف وجود واقعی نفس الامر است (نه وجود عقلی و اعتباری) و خالی از تغیر امتداد و کشش؛ و این همان دهر است. در دهر بتحقیق می‌توان گفت که عدم شیء مقدم و سابق بر وجودش است، ولی این تقدم یا سبق

۱- همان، ص ۲۳۴، س ۱۶ به بعد.

۲- همان، ص ۲۳۵، س ۹-۱۵؛ ص ۱۷، س ۱۱؛ ص ۱۸، س ۲.

امر زمانی نیست و اگر بخوایم آن را بر حسب زمان بسنجیم، ناچار باید بگوییم وجود و عدم در ظرف دهر «باهم» اند. این سبق و تقدّم البته امر اعتباری هم نیست که بگوییم حدوث در دهر همان حدوث ذاتی است که قبلاً بدان اشاره کردیم. در واقع میرداماد در مقابل همین تقدم اعتباری محض عدم بر وجود بود که نظریه حدوث واقعی و نفس الامری خود را در وعاء دهر پیش نهاد، نظریه‌ای که میان خدا و جهان از نظر وجودی انشکاک و گسستگی می‌انداخت. در واقع در نظریه حدوث ذاتی یا تقدم عقلی و اعتباری — البته اعتباری محض — عدم شیء بر وجود آن تناقضی نهفته نیست (همانگونه که تقدم زمانی عدم بر وجود نیز تناقضی ندارد)، زیرا مراد از عدم در اینجا خود شیء است، فی نفسه و بالذات، که علت (وجودی) آن را لحاظ نکرده‌ایم، و حال آنکه شیء وقتی محصل و موجود است که علت (وجودی) آن را اعتبار کنیم. از آنجا که این دو حیثیت، یعنی حیثیت عدم و حیثیت وجود، با یکدیگر تفاوت دارند، تناقضی در این میان به چشم نمی‌خورد، چرا که در تناقض وحدت تمام جنبه‌ها شرط است. در اینجا این نکته را هم اضافه کنیم که لفظ «منطقی» که ما در این مقاله [در ترجمه عندالذهن، عقلی، اعتباری] بکار می‌بریم، نادرست است، زیرا تناقض منطقی اعم از شرط است و در آن شرط لحاظ نمی‌شود.

آقای جلال الدین آشتیانی نظریه حدوث دهری میرداماد را نظریه‌ای متکلفانه می‌داند و بر آنست هر چه را که می‌خواست با حدوث دهری بیان کند، با حدوث ذاتی قابل تبیین است^۱. البته آشتیانی حدوث ذاتی را دقیقاً به همان معنای متداول که امری

۱- آشتیانی، منتخبات، ص ۸، حاشیه ۲؛ ص ۹، ح ۱؛ ص ۱۱، س ۱۷ به بعد؛ ص ۱۲، س ۸ به بعد، ص ۱۵، س ۱۵، و بیوژه پاراگراف دوم همین صفحه که به «یکنوع حدوثی» قائل می‌شود، ولی حدوث دهری میرداماد را نهایتاً همان حدوث زمانی می‌داند («پس از حدوث زمانی دست باید کشید»); و نیز در ص ۱۶، س ۱۴ حدوث ذاتی را «به حسب سرتبه عقلی موجود» می‌داند. [عین قول استاد آشتیانی در پاراگراف دوم صفحه ۱۰ چنین است: «اگر [سیر] بخواهد رفع قدم از وجود ماسوی الله بنماید رفع قدم زمانی که محال است پس از اثبات حدوث زمانی دست باید کشیده و [به] یکنوع حدوثی... قائل شد... و این همان حدوث ذاتی یا سری شبیه به آنست باسم دیگر»، م].

صرفاً « منطقی » [عقلی ، اعتباری ، بالمرتبه العقلية] وذهنی [عندالذهن] است استعمال می کند . میرداماد هم با آنکه ظاهراً در بادی امر این معنی را می پذیرد ، ولی بحق آن را برای اثبات نظریه^۱ حدوث خود نارسا می یابد ، و چون حدوث زمانی نیز مفهومی لایعنی است و زمان در امر حدوث شأنی ندارد ، در جستجوی حدوث واقعی برمی آید و نظریه^۲ حدوث دهری خود را پی می افکند . نظریه میرداماد را چه بپذیریم و چه رد کنیم بهر تقدیر از قبول این حقیقت ناگزیریم که نظریه^۳ متداول حدوث ذاتی که چیزی جز امکان صرف نیست ، از اثبات حدوث نفس الامری عاجز است : حدوثی که اگر چند زمانی نیست ، ولی بر تقدم واقعی عدم شیء بر وجود آن ، نه تقدم صرفاً اعتباری و عقلی ، مبتنی است . البته می توان منکر هر نوع حدوثی شد و میان ذات باری و عالم به انفکاک وجودی قائل نگشت و کل عالم و محتوی و مضمون (و از جمله محتوای مادی) آن را ذاتاً با ذات باری یا صفات و اسماء او یکی دانست ، امری که آقای آشتیانی آشکارا مایل به قبول آن نیست ؛ با اینهمه حدوث را صرفاً در دونوع ذاتی و زمانی آن محدود می دانند^۴ ، و متذکر می شود از آنجا که حدوث دهری میر بی ارزش بوده ، ملاصدرا آن را نپذیرفته و خود در باب حدوث واقعی عالم نظریه ای پیش کشیده است . (من در کتاب فلسفه ملاصدرای خود هم پیچیدگی و هم اصالت عظیم نظام فلسفی صدر المتألهین را باز نموده ام و این نکته را هم یاد آور شده ام و به تفصیل بیان داشته ام که نظریه^۵ ملاصدرا در باب حدوث و خلقت عالم ناقص و نارساست)^۶ .

میر در واقع بر آنست که سرچشمه^۷ واقعی حدوث نفس الامری را باید در طبع امکانی حوادث جست نه در طبع زمانی آنها و با این سخنان از نظریه^۸ سنتی معمول در باب امکان عدول می کند و از آن درمی گذرد :

از دانسته های آشکار است که امکان استعدادی (که در مادیات و مکونات

۱ - نگاه کنید به دوپارا گراف آخر ارجاع یادداشت شماره ۱۹ .

۲ - نگاه کنید به کتاب فلسفه ملاصدرای نگارنده ، ص ۱۲ ، س ۴ به بعد ؛ ص ۷۷ ،

پاراگراف آخر ؛ ص ۸۹ ، س ۸ به بعد .

وجود دارد و با امکان صرف ذاتی که خاص معادومات است . تفاوت می‌کند) . از حیث آنکه امکان استعدادی است ، ملزوم به همنشینی با حرکت است . و زمان مقتضی آن زمان عدم حصول فعالیت مستعد له است در حال استعداد . تقدم قود بر فعالیت آن ، تقدم متکمم | کمیت پذیر | زمانی است . پس صرف این امر ، وجود استعداد و ماده حامل آن و امر مستعد له را در کنار هم . در همزمانی دهری مستحیل نمی‌نماید . تقدم ماده و استعداد آن بحسب حصول در دهر . تقدم بالطبع است (همچون سبق و تقدم عدد دو بر سه) نه تقدم صریح (واقعی) دهری (مثلا مثل سبق و تقدم علت بر معلول)^۱ .

پس امکان استعدادی ، از حیث آنکه امکان استعدادی است ، در قیاس با وجود مستعد له . نه با حدوث دهری آن منافات دارد (چرا که در کنار هم امکان وجود دارند) و نه نیازمند به آن است . در اینصورت گویم طبع امکان ذاتی (در قیاس با امکان استعدادی) خود مانع ازلیت وجود (ممکنات) در دهر است ، چرا که (وجود) مستعد له . از حیث آنکه امکان صرف است ، سزاوار حدوث ذاتی و از حیث آنکه امکان استعدادی است ، سزاوار حدوث زمانی است .

در اینصورت چیزی که با امکان استعدادی به وجود می‌آید (وجود مادی زمانی دارد) حدوث زمانی و ازلیت دهری را در خود جمع می‌کند . و البته شک نیست هیچ کسی جز آنان که از نصیب عقل بی‌بهره‌اند و از قریحه^۲ سالم برکنار ، خود را در ورطه تجویز این موضوع نمی‌افکند^۲ .

از قطعه‌ای که در بالا نقل کردیم و از قطعات قطعی و قاطع کتاب است ، این نکته بوضوح بر می‌آید که هر کدام از سه مرتبه^۳ وجود ، منطق خاص خود را دارد و همین منطق را بر مظلوف خویش تحمیل می‌کند . هر چند که در میان این مراتب البته رابطه علی هم برقرار است . نخست و برتر از همه . مرتبه سرمد است که وعاء یا ظرف وجود ذات باری است ؛ در این مرتبه البته ماهیات اشیاء هم « وجود دارند » . میرداماد که بر

۱- درباره تقدم طبیعی نگاه کنید به یادداشت ۳۲ و ۳۳

۲- القیاسات ، ص ۲۲۶ ، ص ۱۴۰۳

سنت اصالت ماهیت راه می‌پیمود (برخلاف شاگردش ملاصدرا که گویی به رقابت او اصالت وجودی شد) بر آن بود که ماهیات، که معاول ذات باری‌اند، در [علم] خدا وجود دارند و مقدم بر وجود محصل خارجی هستند. البته این ماهیات وجود واقعی ندارند، بلکه صرفاً در معیت خدا «هستند»، همانگونه که افکار ما با ما «هست»، بی‌آنکه از خود وجود مستقل داشته باشند. ولی این ماهیات نسبت به وجود باری، اگر نگوییم تأخر مستقل واقعی، دست کم تأخر عقلی و اعتباری دارند، چرا که مستلزم وجود ذات باری‌اند. و حال آنکه وجود باری مستلزم آنها نیست؛ این ماهیات تعلق به خدا دارند، ولی خداوند خود منزله از تعلق بدانهاست. مراد میرداماد از تقدم ذاتی (اعتباری) و حدوث ذاتی (اعتباری) همین است. چون ذوات ماهیات بهر تقدیر «هم زیست» ذات باری‌اند و «هم نشین» لازم وجود او، نمی‌توان گفت که آنها «بواقع حدوث» می‌یابند و خالق می‌شوند، باید بگوییم «صنع» می‌یابند و ساخته می‌شوند؛ زیرا میان آنها و هستی الهی انفکاک وجودی نیست — در واقع «وجود» آنها جدا و مستقل از وجود ذات باری نمی‌نماید. پس اگر بگوییم «انسان حادث است» از این جمله دو معنی مستفاد می‌شود: یکی آنکه ماهیت آنان حادث است که مفهوم آن جز این نیست که این ماهیت نیز همانند ماهیات دیگر تعاقب به ذات باری دارد. ماهیات چون تنها از راه عقل شناخته‌اند، آنها را برخلاف وجود محصل و واقعی و خارجی، صرفاً در «مرتبه عقلی» باید اعتبار کرد. بهر تقدیر ماهیات به معنی محصل کلمه معدوم مضاعف‌اند، زیرا اولاً نتیجه ضروری وجود باری و متأخر از او و در علم اویند و از خود وجود مستقل ندارند و ثانیاً وجود آنها تنها به اعتبار عقل است و از هستی مشخص و مستقل خارجی بی‌بهره‌اند.

و اما دومین معنی جمله «انسان حادث است»: در اینجا مراد وجود محصل خارجی انسان است، مستقل از وجود ذات باری، که به معنی واقعی معلول خداست و مراد از آن ماهیت انسان نیست که وجودش ظلی و مستلزم وجود الهی است. در واقع معنای واقعی حدوث هم همین معنای دوم است؛ زیرا درحالی‌که ماهیات صرفاً امور

امکانیه‌اند ، « موجودات » محصل خارجی دقیقاً « حادث » به‌شمار می‌روند و از وجود خاص حق انفکاک واقعی دارند و صرفاً ملازمان ناگزیر وجود الهی نیستند که همچون نسبت حرارت به آتش خالی از وجود مستقل خارجی باشند ؛ وجود عقول کلی و اجرام سماوی و انسان و جز آن وجودی مستقل و عینی و واقعی است . این وجود خارجی البته معلول حقیقی ذات باری است ، نه معلول اعتباری همچون ماهیات . از آنجا که موجودات محصل وجود فی نفسه دارند ؛ و معلول واقعی حق تعالی اند ، پس آنها را به معنی دقیق کلمه حادث می‌توان خواند . این موجودات در مرتبه وجود حق (سرمد) نمی‌توانند وجود داشته باشند ؛ انفکاک آنها از وجود باری مستلزم پدید آمدن مرتبه وجودی فروتری است که میرداماد آن را دهر می‌خواند ^۱ .

پس عالم دهر عالمی است واقعی و البته یکسره حادث محض : واقعی است ، زیرا همچون حدوث ماهیات از خدا ، حادث « لفظی » نیست ؛ و محض است زیرا این همه در زمان بحث و بسط که خالی از امتداد و تکم زمانی است ، روی می‌دهد . دلیل وجود دهر آنست که درتحصل وجود خارجی (در « کبد اعیان » و « در حاق واقع ») ، بر خلاف صرف نسبت تعلق یا تلازم به ذات باری ، لازم است که در طبع وجود ؛ تغییر واقعی روی دهد و همین رویداد بنیادی اوتولوژیک است که هستی عالم را از دامن عصمت ماهیات به ورطه وجود حادث ازلی می‌کشاند . این گردش و چرخش در طبع وجود مستلزم انفکاک از وجود ازلی الهی است . صفت حدوث اینک برپیشانی‌اش می‌نشیند و وجود او بواقع متأخر از عدمش می‌گردد . این « رویداد » تنها در دهر می‌تواند رخ دهد ، نه در سرمد . بهر تقدیر میرداماد گاه این بحث را بگونه‌ای دیگر مطرح می‌کند و سخن از طبع امکان ذاتی می‌گوید که خود را در حدوث دهری متجلی می‌سازد و در واقع به مرتبه دهر نزول می‌کند (نگاه کنید به پاراگراف دوم نقل قولی که از میرداماد آوردیم) . این سخن در بادی امر بدان معنا است که نزول امکان ذاتی به عالم دهر ، به حدوث تعبیر

می‌شود؛ ولی حقیقت آنست که ماهیت با تبدلش بوجود خارجی، دیگر نمی‌تواند در حالت امکان صرف باقی بماند و باید از وجود باری منفک شود — تا آنجا که وجودش نه تنها از عدم لفظی و اعتباری، بلکه از عدم صریح و قطعی (العدم الصراح البت) هم تأخر یابد. ظرف وجود در این نوع حدوث، دهر خوانده می‌شود که در آن تمام کائنات جز ذات باری هستی دارند.

ابن سینا، چنانکه در آغاز این مقاله گفتیم، علاوه بر سرمد و زمان، از دهر نیز سخن می‌گوید؛ ولی همانطور که اشاره کردیم، اقوال او در این باب قطعی نیست: گاه دهر را جزئی از سرمد می‌داند و گاه آن را مرتبه‌ای مستقل میان سرمد و زمان می‌پندارد و بیان او در میان این دو قول در نوسان است. شک نیست که ابن سینا کلاً به دو مقوله وجود معتقد است: سرمدیات و زمانیات و در مقوله نخست نه تنها خدا، بلکه عقول کلی و گاه فلک اقصی را هم می‌گنجاند، زیرا فلک از یک حیث قدیم و از حیث دیگر (چون حرکت می‌کند) حادث است. وی قاطعانه می‌گوید که نسبت ازلی به ازلی سرمد است. حال آنکه نسبت ازلی به زمان دهر خوانده می‌شود و دهر خود نوعی یا بخشی از سرمد است.^۱ ابن سینا با آنکه میان واجب الوجود و عالم ممکن، و بویژه عقول کلی، بتأکید به انفکاک قائل است، با این همه تعلق عالم ممکن را به واجب صرفاً اعتباری و عقلی می‌داند. این سخن را اگر با این واقعیت که ابن سینا صرفاً به دو مقوله ازلیات و زمانیات معتقد بود جمع کنیم، شکی باقی نمی‌گذارد که در نظر وی اختلاف و تباین میان واجب الوجود و عقول کلی فلکی، تنها لفظی و اعتباری بوده است.

در متن ابن زمینه است که مراد میرداماد از نظریه دهر برجستگی تام خود را باز می‌یابد. البته این واقعیت هم که تحول فلسفی بحث اصالت ماهیت پس از ابن سینا باعث شد که اصطلاح سینوی بالذات (که صرفاً به معنی «در خود» - «خودش» و «فی نفسه» بود) به معنی «بالمাহیه» بکار رود، کار میرداماد را تسهیل کرد. پس از ابن عربی و به

تبعیت از او، وقتی سخن از تقدم ماهیت بر وجود می‌رفت، مراد تقدم ذواتی بود که در علم الهی به اضافه اشراقی موجود بودند و از خود هستی مستقل نداشتند. با این تفصیل دیگر بر میرداماد مشکل نبود که ثابت کند ماهیات که ممکن بالذاتند و هستی مستقل ندارند، در وعاء دهر دستخوش حدوث نفس الامری و واقعی می‌شوند و وجود محصل خارجی می‌بایند در حالیکه مسبوق به عدم صریح بودند؛ اگر جز این بود میان وجود واقعی و عدم ماهوی آنها فرقی نمی‌ماند. بعداً وقتی ملاصدرا تقدم ماهیت بر وجود را رد کرد و عکس آن را بیان داشت، عقول کلی را از قلمرو حدوث برکشید و آنها را در مقام صفات الهی، کنار ذات حق نشانید، امری که بهیچ روی تصادفی نبود و از موضع فلسفی او به ناگزیر حکایت می‌کرد؛ همینگونه اگر می‌بینیم میرداماد هم عقول کلی را در وعاء دهر، در عالم حدوث محض، می‌نشانید، نباید آن را امری تصادفی بشماریم. اینهمه مستلزم موضع فلسفی او بود، موضعی که از آراء ابن سینا نشأت گرفته بود و بعدها به دست حکمای اصالت ماهیتی بسط و گسترش یافته بود.

اینک دهر هم از راه نزول آن از ازلت الهی و عالم ماهیت، و هم از راه صعود آن از قلمرو زمان، به اثبات رسید. نکته اساسی در این ملاحظات آنست که نه حدوث صرفاً ذاتی ماهیت، و نه سیلان متکمم زمان، هیچکدام تصور درستی از چگونگی حدوث واقعی بدست نمی‌دهند، حدوثی که رویدادی ناب در زمان محض است و یکسره به عدم صریح و واقعی مسبوق می‌باشد. در میان دلایلی که میرداماد در این زمینه پیش کشیده، دو دلیل دیگر شایسته ذکرند، که بگمان من در اثبات رأی او تأثیر قاطع دارند: یکی دلیلی است که از اقوال ابن سینا برگرفته و دیگر تحلیلی از مفهوم تقدم بالذات و کار برد آن در مورد هستی الهی.

هر چند، چنانکه گفتیم. برداشت کلی ابن سینا این بود که وجود یا قدیم است یا حادث (و در میان قدم یا ازلت، ذات الهی واجب است و دیگران ممکن بالذات و واجب بالغیر)، ولی با اینهمه ابن سینا می‌گوید که بعضی از موجودات قدیم و ازلی مسبوق

به عدم صریح نیستند، در حالیکه برخی دیگر، هرچند قدیم اند، مسبوق به عدم می‌باشند. در نخستین مقوله، عقول کلی می‌آیند، و در مقوله دوم ظاهراً اجرام سماوی و نفوس کلیه آنها. قول ابن سینا چنین است:

محدث غیر زمانمند شک نیست که وجوش یا بعد از عدم مطلق بوده، و یا بعد از عدم غیر مطلق که در واقع همان عدم مقابل خاصی است که در ماده است (یعنی نخست عدم بوده و بعد بی آنکه مستلزم زمان باشد موجود شده) ... حال اگر وجود او بعد از عدم مطلق باشد، صدور او را از علت صدور، ابداع می‌نامیم که برترین نوع وجود بخشی است چرا که عدم از او منع شده (نه اینکه صرفاً زدوده شده) و وجود بر او تسلط یافته است. اگر عدم در او راه می‌یافت و بر وجودش سبقت می‌گرفت، تکوین و ایجاد او جز از طریق ماده، محال بود^۱.

میرداماد توضیح می‌دهد که «عدم مطلق» در اینجا به معنی عدم مجامع است که یکسویش به ماهیت شی و سوی دیگرش به ذات باری است — حال آنکه عدم غیر مطلق یا «مقید» بدان معناست که با وجود جمع نمی‌شود و باید رفع گردد^۲.

البته این هر دو حدوث به مقوله تقدم عقلی (تقدم بالمرتبة العقلية) و تقدم ذاتی تعلق دارد و هر دو قدیم‌اند، ولی یکی قدیمی که مسبوق به عدم صریح نیست، و یکی قدیمی که مسبوق به عدم صریح است. همین مقوله دوم است که از هستی الهی انفعالك وجودی می‌یابد و میرداماد را بر آن داشته که نظریه دهر را وضع کند، نظریه‌ای که ظاهراً ابن سینا هم بر آن بوده است. دلیل آنهم روشن است، زیرا این مقوله چون ازلی است نمی‌تواند در قلمرو زمان بیاید، و چون وجودش مسبوق به عدم صریح است، در عالم ازلی صرف هم جای ندارد. می‌بینیم که نظریه دهر در واقع ساخته و آماده در اختیار میرداماد بود — جز آنکه یک اشکال مهم داشت: ابن سینا ظاهراً در وعاء دهر تنها

۱- همان، ص ۳، س ۱۲ تا ص ۱۴، س ۲.

۲- همان، ص ۴، س ۳-۴؛ برای نقد آراء ابن سینا و فارابی نگاه کنید به ص ۷۷،

اجرام فلکی و خود زمان را در کلیتش می گذارد و عقول کلیه را به عالم بحث و بسیط ازلی برمی کشد . میرداماد می بایستی رأی ابن سینا را به گونه ای تأویل و بازسازی کند که تمام ممکنات ذاتی و از جمله اجرام فلکی و عقول کلی متعالی را در بر گیرد و انفکاک واقعی آنها را از هستی الهی و مسبوقیتشان را به عدم صریح حقیقی ، باز نماید .

نخست از مقدمه ای که ابن سینا هم قبول داشت آغاز می کنیم که فلک اقصی و نفس آن در در هر حادث شده و مسبوق به عدم صریح است . ولی در این میان عقل [یا صادر] دوم هم قرین فلک اقصی است ، چرا که هر دو معلول عقل اولند و عقل اول آنها را به موجب اعتبارات متکثره خود ، یعنی به موجب امکان بالذات و وجوب بالغیرش ، پدید آورده است . ولی اعتبارات عقل اول خود باید به موجب این قاعده فلسفی که از علت بسیط فقط یک معلول می زاید [الواحد لا یصدر عنه الا الواحد] معلول اعتبارات متکثره ذات باری باشد . در واقع هر علتی در آن حد که یک معلول پدید می آورد ، از آن حیث بسیط است و علتی که معلولهای مختلف پدید می آورد به موجب اعتبارات متکثره آنست که البته هر کدام فی نفسه بسیط اند . باری تعالی ، هر چند فی نفسه هستی فرد یگانه است ، ولی چون علت اعتبارات متکثره عقل اول است ، پس خود نیز باید اعتبارات متکثره داشته باشد . عقل اول هم وقتی از یکسوفلک اقصی و از سوی دیگر عقل دوم را پدید می آورد ، با آنکه وجود بسیط یگانه است ، ولی از اعتبارات متکثره بهره مند است که هر اعتباری خود یک علت بشمار می رود . اینهمه بدان معناست که معلولهای متکثر یک وجود واحد به موجب آنکه همگی از اعتبارات متکثره همان وجود واحد سرچشمه گرفته اند ، بایکدیگر متلازمند . حال که فلک اقصی و عقل دوم متلازم و متضمن یکدیگرند و فلک اقصی را هم پذیرفتیم که مسبوق به عدم صریح است ، باید بپذیریم که عقل دوم نیز مسبوق به عدم صریح است — در غیر اینصورت تلازم از میان برخواهد خاست . ولی اگر عقل دوم مسبوق به عدم صریح باشد ، عقل اول هم ناگزیر از آنست ؛ چرا که نه تنها میان خود عقول ، بلکه حتی میان عقول و افلاک ازلی هم تمایز

ذاتی وجود ندارد: پس تمام اولیات باید در مرتبهٔ دهر باهم حادث شده باشند. این سخن غیر منطقی است که بگوئیم برخی ازلیات واقعاً قبل از برخی دیگر در وعاء دهر حدوث یافته اند، هر چند که البته در مرتبهٔ حدوث ذاتی برخی بر دیگران تقدم دارند. ازلیات در حدوث نفس الامری خود، با هیچ مانع و رادعی مواجه نمی شوند، مانع و رادعی که بر سر راه امکان ذاتی نشسته است، و حتی امکان استعدادی هم از این مانع برکنار نیست، چرا که قوه و استعداد طالب فعلیت است و نیازمند زمان^۱.

اینهمه، بر میرداماد، ثابت می کند که ملاک و پایگاه وجود در دهر است، بدین معنی که حادث شدن پس از عدم غیر متکمم زمانی همان حدوث ذاتی است؛ و چون هر چیز جز ذات باری نشانهٔ اینگونه حدوث را برخورد دارد، به موجب این طبع دو گانه، طبیعی که از ترکیب وجود و ماهیت پدید آمده، هر چیز جز ذات باری [ماسوی الله] ناگزیر وجودش در دهر است نه سرمد و جز وجود حق تعالی هیچ وجودی در سرمد نیست. میرداماد بیگمان با این گام در رأی ابن سینا تعدیلی اساسی وارد کرد، ولی البته این تعدیل را به یک معنی نظریهٔ خود ابن سینا در باب صدور و فیضان ممکن ساخته بود نظریه ای که در آن ذات باری بسیط مطلق است و از وجود تحت بسیط جز یک وجود تحت بسیط پدید نمی آید، و صادر اول، یا عقل اول، یکسره بسیط مطلق نیست و سرانجام اینکه هم عقول و هم افلاک ازلی هستند، با این تفاوت که افلاک مسبوق به عدم صریح اند، ولی مسبوقیت عقول اعتباری است.

شک نیست که میرداماد در این نظریهٔ خاص ابن سینا تغییر اساسی وارد کرد، ولی برداشت کلی او از مفهوم حدوث دهری بگمان من، با آنچه ابن سینا در ذهن داشت، هماهنگ است. کل اندیشه ای که در پشت مفهوم امکان از نظر ابن سینا نهفته است، چیزی جرجدا کردن قطعی واجب الوجود از ماسوی الله نیست و در این میان عقول کلی هم مستثنی نیستند. ابن سینا تأکید می کند که وجود اصیل و وجود طفیلی هرگز حقیقت

یکسان ندارند، اگر چند واژه^۱ «وجود» مشترک لفظی نیست^۱. این تمایز البته در حاکم نظریه^۲ وجود و ماهیت اونیز جای دارد. ولی از آنجا که ابن سینا کلاً، همانند فیلسوفان پیش از خود، عالم واقع را تنها به دومقوله، مقوله ازلی و زمانی، تقسیم می کرد و از آنجا که نمی توانست عقول کلی را در عالم زمانمند جای دهد، ناگزیر آنها را در ظرف سرمد، در مرتبه^۳ وجود الهی، نشانید. قول او در باره^۴ دهر و اینکه افلاک سماوی در دهر وجود دارند، زیرا مسبوق به عدم صریح بی زمان اند. قوی است تردید آمیز که از کل نظام فلسفی او جدا افتاده است و از آن هیچ نتیجه^۵ اساسی گرفته نمی شود و به ایجاد مرتبه و مقوله^۶ سومی از وجود در وعاء زمان مطابق منجر نمی گردد. بعلاوه و امکان را صرفاً امری ذهنی و اعتباری می دانست که خالی از شأن وجودی است و عقول کلی را هم با ذات باری. یعنی با سرچشمه^۷ فیض وجود و ماهیت آنها، کم و بیش یکسان می انگاشت! نظریه^۸ دهر میرداماد برای رفع همین خلل بود. میر می خواست انتفکاک واقعی وجودی میان حق و کل عالم و از جمله عقول را پاس دارد. اینک به بررسی استدلال میرداماد می پردازیم که بر پایه^۹ تحلیل سه گانه^{۱۰} او از مفهوم تقدم عقلی و امکان وجودی عالم بر ساخته شده است.

تاکنون من اصطلاح تقدم عقلی را به گونه ای بکار بردام که گویی مترادف با تقدم ذاتی است. ولی در واقع این کاربرد درست نیست، زیرا تقدم عقلی (تقدم بالمرتبة العقلية) یکی از سه شکل تقدم ذاتی (تقدم بالذات) است: یعنی تقدم طبعی (بالطبع)، تقدم وجودی [یا در واقع تقدم بالعلیه] و تقدم عقلی که هر سه در ذیل تقدم ذاتی می آیند. ولی با یکدیگر تفاوت دارند. درست است که سهروردی^{۱۱}، چون وجود را امری اعتباری و انتزاعی می دانست که در عالم واقع مابازائی ندارد می کوشید تقدم عقلی را در همان تقدم بالذات (یا بالماهية) منحصر کند؛ ولی حتی اگر وجود امر اعتباری باشد بهر تقدیر امری است که موضوع تجربه^{۱۲} ماست و آن را نمی توان نادیده گرفت تقدم بالطبع

۱- نگاه کنید به یادداشت شماره ۱۴.

۲- القیسات، ص ۶۷، س ۱ به بعد.

و تقدم بالوجود و یا در ستر بگنویم تقدم بالعلیه را هم ناگزیر بپذیریم^۱ مراد از تقدم بالماهیة تقدم عقلی یک ماهیت بر ماهیت دیگر است؛ فی المثل ماهیت حیوان عقلاً و منطقاً بر ماهیت انسان منقدم است و یا ماهیت خط بر ماهیت مثلث تقدم دارد. همین نمونه‌ها بایک تفاوت در باره تقدم بالطبع یا تقدم وضعی هم صادق است^۲. این تفاوت آنست که ماهیت من حیث ماهیت تنها در مرتبه عقلی و ذهنی وجود دارد (امری مفهومی است) و ما با زائی در عالم واقع وجودی ندارد، مگر آنکه به وجود بیاید. وقتی در عالم خارج به وجود آمد. ضاهم خارجی گردد و او را می‌گیرند و ملازمش می‌شوند، ولی وجود بحت عقلی این ماهیت را همواره می‌توان از این ضاهم جدا کرد و مستقلاً مطالعه نمود^۳. از سوی دیگر، تقدم بالطبع، اگر چه هنوز در مرتبه عقلی جای دارد؛ ولی به یک معنی اشاره به وجود خارجی دارد؛ مثلاً وجود مثلث مستلزم وجود خط است، ولی استبعادی ندارد که خط همزمان، و نه قبل از مثلث وجود داشته باشد.

سرانجام تقدم علت را بر معلولش همگان پذیرفته‌اند. در واقع معلول هرگز در مرتبه وجودی علتش نیست، ولی عکس آن صادق است. این پدیده «همزمانی — با — تقدم» را در تقدم بالماهیة و تقدم بالطبع هم باز می‌بینیم. فی المثل خط و مثلث می‌توانند همزمان وجود داشته باشند؛ البته خط جدا از مثلث نیز می‌تواند باشد، ولی چنین جدایی و انفکاک در مود علت و معلول ممتنع است. تقدم علّی با تقدم طبعی این اشتراک را دارد که هر دوماً بازاء خارجی دارند — در واقع ما با زاء خارجی علت همان وجود واجب ضروری است؛ زیرا علت فاعلی تام است که ضرورت معلول را پدید می‌آورد — البته تقدّمی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم، تقدم عقلی است^۴.

تا کنون از این سه تقدم در مرتبه عقلی سخن گفتیم؛ زیرا در عالم امکان میان

۱- همان.

۲- همان، ص ۶۳، س ۱۰ تا ص ۶۴، س ۲۱.

۳- همان، ص ۴۷، س ۱۵ تا ص ۴۹، س ۳.

۴- نگاه کنید به یادداشت شماره ۳۳ و نیز ص ۶۸، س ۱۸ به بعد.

مفهوم و مصداق و میان وجود ذهنی و وجود عینی دوگانگی پدیدار است. ولی وقتی به باری تعالی می‌رسیم وجود او را عین ماهیتش می‌بینیم، دوگانگی در او راه ندارد، هر چه هست یگانگی وجود بحث بسیط است^۱. با این تفصیل، این قول که عالم عقلاً یا ذاتاً متأخر از خداست. لزوماً با قول دیگری که عالم را وجوداً متأخر از خدا می‌داند، یکسان و یکی می‌شود، همین تأخر وجودی، و نه صرفاً تأخر ذاتی عالم در مقابل ذات باری است که باعث می‌گردد جهان در هستی واقعی خود، نه در عالم اعتبار، از وجود حق منفک شود و ضرورت مسبوق به عدم صریح و البته بی‌زمان، گردد. پس جهان و هر چه در آنست لزوماً در دهر هستی دارند و نه در سرمد:

تقدم هستی علت، بویژه علت جاعلی فاعلی، بر هستی معلول مجعول، در مرتبه عقلی، تقدم ذاتی است؛ و این سخن از فطریات عقول روشن بین و اذهان راست اندیش است و جمیع حکماء و عقلاء بر آن متفق‌اند. معلول در مرتبه هستی علت فاعلی موجود نیست، چرا که وجود از هستی علت به ذات معلول می‌رسد؛ ولی البته میان علت و معلول، در مرتبه معلول — در متن عالم واقع، و نه صرفاً در عالم اعتبار [لایحسب مرتبه ذات العلة] -- همزمانی وجودی [معیه فی الوجود] هست.

پس عالم اکبر با تمام اجزاء نظام کلی اش، یکسره متأخر از مرتبه هستی خالق و صانع [ذات الباری الفاعل]، جلّ ذکره، است. و چون روشن شد که وجود اصیل در متن اعیان عین ماهیت باری تعالی و عین حقیقت اوست. پس مرتبه عقلی و مرتبه وجود عینی در آنجا یکسان و یکی است و موجودیت او در حاق کبد اعیان و متن خارج اذهان یکسره با مرتبه وجود عینی در آنجا عقلی هستی او برابر است. در واقع موجودیت متأصل در حاق اعیان و متن خارج در عالم ربوبی، در مثل به منزله مرتبه ذات انسان و ماهیت عقل در عالم امکان است.

پس تأخر عالم از مرتبه عقلی هستی الهی که تأخر معلولیت (در مقابل علت)

است؛ همانند تأخر انفکاک از مرتبه^۱ عینی هستی الهی است و تقدم هستی او بر عالم در مرتبه^۲ ذاتی که تقدم علّی است، همانند تقدم هستی یگانه او در عالم واقع و خارج است. (آنچه در باب تقدم و تأخر علّی گفتیم) درباره تقدم و تأخر بالماهیه و در واقع در باره کل تقدمات و تأخرات ذاتی (و از جمله^۳ طبعی) نیز صادق است.

تأخر بالذات (یا اعتباری عالم) از باری تعالی - چه تأخر معلولیت، چه تأخر بالماهیه و چه تأخر طبعی - همه به تأخر انفکاک دهری باز می گردد و تقدم ذاتی باری تعالی نیز - چه علّی، چه طبعی و چه بالماهیه - همه به تقدم انفرادی سرمدی اش راجع می شود. البته قیاس با خورشید و اشعه آن... که بسیاری زبان در آن می گردانند و به لکنّت چیزی می گویند قیاسی مع الفارق است، زیرا چنانکه می دانید مرتبه^۴ عقلی هستی خورشید عین مرتبه وجود واقعی او در عالم خارج نیست، حال آنکه در عالم ربوبی این دو مرتبه یکسان و یکی است. قیاس حرکت دست و کلید نیز بر همین گونه است^۵.

میرداماد هر چند به ساحت زمان مطلق تعلق خاطر خاص نشان داده و در اثبات حدوث فرا ذاتی بی زمان عالم در وعاء دهر بسی نکات عقل پذیر آورده، ولی گویی مجال آنرا نیافته که ماهیت دهر را ژرف تر بکاود و پی آمده های آن را در مسائلی همچون مسئله علّیت، حرکت، اراده، جاودانگی و جز آن باز نماید. انگیزه و تیزاندیشی فلسفی او هر چند بیگمان اصیل و واقعی است و در تهذیب و پیرایشی که در بسیاری از مفاهیم فلسفی بکار برده، آشکارا جلوه گر است، ولی بهر تقدیر قصد و نیت آگاهانه^۶ او در این میان ظاهراً کلامی و دینی بوده است؛ و آنگاه که حدوث دهری عالم را ثابت کرد و به قطع یقین عالم خلق را در مرتبه ای متفاوت با مرتبه^۷ هستی الهی نشانند، کار خود را تمام شده نگرست و دیگر مسأله^۸ چگونگی حقیقت دهر را دنبال نکرد. فقط در دلایل گوناگونی که در اثبات دهر آورده، عقول فلکی و اجرام سماوی، وجود حقیقی زمانیات و نیز تقرر راستین طباع مرسله و سرانجام خود زمان را، در عالم دهر به هستی نشانند.

بهر تقدیر، اینهمه دلایل اثبات وجود خود دهرند، نه بررسی و تحقیق منضبط و منسجمی از حقیقت دهر و آنچه در اوست. بهمین دلیل، با آنکه برخی از دلایل او به عقیده من کاملاً معتبرند، ولی چون کوششی در راه بحث و بررسی سیستماتیک ماهیت دهر و پیامدهای اعتقاد بدان به کار نرفت، این بینش نادر و بواقع اصیل فلسفی در چشم بسیاری نامفهوم و نامعقول و حتی مصنوع و متکلف آمد. قصد من در این مقاله نشان دادن این حقیقت بود که نظریه میرداماد در باب دهر فی نفسه نظریه‌ای کاملاً معقول است و از نظر فلسفی اندیشه‌ای بکر و پر معنی بشمار می‌رود و اینهمه ربطی بدان ندارد که بر روی این نظریه کار منظمی صورت نگرفت تا نتایج آن بیرون کشیده شود و در حل مسائل اساسی فلسفه مفید افتد. در همینجاست که تفاوت میرداماد با شاگردش ملاصدرا که تمام نتایج مضمحل در نظریه اصالت و تشکیک وجود خود را بیرون کشید، آشکار می‌شود. ولی اینهمه البته بدان معنا نیست که تمامی فلسفه میرداماد یکسره در این نظریه مغلق نمای دهر خلاصه می‌شود؛ نگارنده پس از مطالعه و بررسی قبسات، بیش از پیش معتقد شد که در این نظام فلسفی آراء ژرف بسیار دیگری هست که همگی شایسته بحث و تحقیق بیشترند.

تأثیر ابن سینا بر میرداماد*

مهدی محقق

یکی از مسائلی که در تاریخ فلسفه و شرح حال فیلسوفان باید مطرح گردد مسأله تأثیر آنان از گذشتگان و تأثیر آنان در آیندگان است تا بدین وسیله جریان فکریهای فلسفی و امتداد اندیشه‌های عقلی روشن و آشکار گردد. شکی نیست که جریان فکری و فلسفی که متجاوز از هزار سال در ایران وجود داشته مدیون اندیشه‌های فلسفی دوفیلسوف بزرگ ابونصر فارابی و ابوعلی سینا است چنانکه هنوز هم در حوزه‌های علمی ایران و مکتب‌های فلسفی نام این دو حکیم بزرگوار و اندیشه‌های علمی آنان بر سر زبان‌های می‌گردد. در اینجا مجال آن نیست که اثر ابن سینا در همه فیلسوفان پس از او مورد بحث و تحلیل قرار گیرد و نشان داده شود که در طی این هزار سال نمی‌توان فیلسوف یا متکلم یا منطقی یافت که رشته اندیشه و علم او به شیخ الرئیس پیوستگی نداشته باشد لذا از میان همه آنان یک تن برگزیده شده و بر حسب مجال و مقام اثر ابن سینا در او مورد بحث و تحلیل اجمالی قرار گرفته است. فیلسوفی که در این جا بعنوان یکی از ریزه خواران سفره علم و دانش ابن سینا معرفی می‌شود میر برهان الدین محمد باقر داماد متخلص باشراق و ملقب به معلم ثالث و سید الافاضل از فیلسوفان و متفکران بزرگ و بنام دوره صفویه است. از میرداماد آثار فراوانی بجای مانده که مهمتر از همه کتاب «قبسات حق الیقین فی حدوث

* متن سخنرانی ایراد شده در هزاره ابن سینا که از دوم تا هفتم اسفندماه ۱۳۵۹ بوسیله کمیسیون ملی یونسکو در تهران برگزار شده است.

العالم» است^۱. که چنانکه از عنوان آن برمی آید در این کتاب مسأله آفرینش عالم و صدور جهان از باری تعالی مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است. میرداماد این کتاب را در ربیع الأول سال ۱۰۳۴ روز میلاد پیغمبر اکرم (ص) آغاز و در ششم شعبان همان سال آن را بانجام رسانده^۲ و در سال ۱۰۴۱ در نجف اشرف رخت از این جهان فانی بر بسته است.

میرداماد علی^۱ رغم توجه خاصی که به شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی خاصه در توجه او به مفهوم «نور» همچون توجه مشائیان به مفهوم «وجود» داشته و کتابهای خود را بنامهائی که مفهوم نور در آنها مضمّر است همچون جذوات و افق المبین و ایماضات و تشریفات و مشرق الانوار نامیده و در اشعار خود تخلص «اشراق» را برگزیده و کتاب خود را بادعای نور ببیان رسانیده است^۳، در تحلیل های علمی و اقتباسات فلسفی به ابن سینای مشائی متکی و متمسک است. او در کتاب خود نام ابن سینا را نمی برد و از او بعنوان رئیس فلاسفه الاسلام، الشریک رئیس، الشریک الریاسی، الشریک فی الریاسة، شیخ فلاسفه الاسلام یاد می کند همچنانکه ابونصر فارابی را الشریک التعليمی، الشریک فی التعليم، الشریک المعلم می خواند. از کتابهای ابن سینا که در قبسات مورد استفاده میرداماد قرار گرفته عبارتند از: الشفاء، الاشارات والتنبیها، النجاة، التملیقات،

۱- در کتاب عالم آدای عباسی بدین صورت آمده ولی معمولاً از این کتاب تعبیر به «کتاب القبسات» می شود.

۳- میرداماد ماده تاریخ سال تألیف را «بدا کتبی قبسات» یاد کرده و نیز همین تاریخ را در این شعر دوبار آورده است:

فان شئت ورخ «علی لمح ومض» وان شئت قل «کوکب الحق وامض»

رجوع شود به صفحه ۴۸۴ قبسات چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکی گیل شعبه تهران (تهران ۱۳۵۶). [مقصود چاپ اول همین کتاب است].

۴- مراد این جمله هائی است که در پایان قبسات آمده است: «اللهم اهدنی بنورک لنورک، و جللنی من نورک بنورک، یا نور السموات والارض، یا نور النور، یا جاعل الظلمات و النور، یا نوراً فوق کل نور، و یا نوراً یعبده کل نور، و یا نوراً یخضع لسلطان نوره کل نور، و یا نوراً یدل لعز شعاعه کل نور» قبسات ص ۴۸۳.

المبدء والمعاد، عیون الحکمة، الرسالة المعمولة فی قدم العالم .

میرداماد پس از ایراد خطبه^۱ کتاب می گوید : که یکی از یاران که مرا یارای رد ار نبود با الحاح و التماس از من خواست تا کتبی مفرد بسازم و در آن با ادائه و براهین اثبات بنمایم که خداوند ابداع و تکوین متفرد به قدم و سابق به دوام و متوثر به ازلیت و مستأثر به سرمدیت است، و عالم با همه ارکان و اجزاء و اخلاط و اعضایش از عقول و نفوس گرفته تا دیولیات و صور اجسام و اعراض، همه مسبوق به عدم و طارف به حدوث و مروهون به هلاک و ممنوبه بطلان است . او پس از اینکه بدشواری این مسأله اشاره می کند می گوید که حل این مسأله برای حکمای کرام و عقلای عظام دشوار بوده است چنانکه شیخ و رئیس فیلسوفان اسلام یعنی ابن سینا در کتاب جلد از منطق شفا گفته است که هر دو جانب این مسأله جدلی و غیر برهانی است زیرا در هیچ یک از دو طرف آن ادله برهانی وجود ندارد و بدین جهت مسأله اینکه جهان ازلی یا حادث است از مسائل جدلیه الطرفین بشمار می آید^۲ . این اشاره است به عبارت ابن سینا در شفا : «... او فیه اختلاف بین فریقین، من کل فرقه و بالجملة ما یقع فیه شک و هو موضع شک، اما لتقاوم الحجج فیه و تکافئها، و اما لفقدان الحجج فی الطرفین جمیعاً، او بعدها عن الامر المشهور مثل حال العالم اهو ازلیّ ام لیس»^۳ مسأله^۴ اینکه بحث حدوث و قدم عالم «جدلی الطرفین» و یا «متکافی الادله» است از دیر زمان زبانزد فیلسوفان بوده است از جمله جالینوس طبیب^۵ در کتاب التجربة الطیبة خود که محاکمه ای فرضی میان فرقه های

۱- قبسات میرداماد، با اهتمام مهدی محقق و همکاران (تهران ۱۳۵۶)، ص ۲.

۲- الشفاء، المنطق، الجدل، با اهتمام دکتر احمد فواد اهوانی و مراجعه دکتر ابراهیم مدکور (قاهره ۱۳۸۵ ه.ق)، ص ۷۶. چون عبارت نقل شده در کتاب غلط بود نگارنده آن را اصلاح کرد. عبارت چنین بود: «لتقاوم الحجج فیه و تکافئها» متأسفانه با آنکه نسخه بدل «لتقادم و تکافئ» بوده مصحح و مراجع صورت آن را در نیافته است.

۳- جالینوس که در یونانی Galenus و در فرانسه Galien و در انگلیسی Galen خوانده می شود از پزشکان و فیلسوفان عهد باستان و بنیادگذار طب تجربی است که در سال ۱۳۰ میلادی در شهر پراگاسون (در عربی: فرغاسس یا فرغاسون) از بلاد آسیای صغیر تولد یافت و در حدود سال ۲۰۰ در سیسیل از دنیا رفت. برای آگاهی از شرح احوال و آثار او رجوع شود به کتاب جالینوس فرغاسی Galen of Pergamon تألیف جورج سارتون که در سال ۱۹۵۴ م. بوسیله دانشگاه کانزاس چاپ شده است.

طبی زمان خود یعنی اصحاب القیاس و اصحاب التجربه و اصحاب الطب الحیلی^۱ ترتیب داده برای اینکه صاحب قیاس را تضعیف کند و آشکار سازد که بنا بر استدلال قیامی دو عقیده متناقض همچون حدوث و قدم عالم می باید درست باشد زیرا ادله قیاسی هر دو طرف موجه است از قول صاحب تجارب خطاب به صاحب قیاس چنین گویند :

موضوع عالم را بنگر که در باره^{*} آن چه می توان گفت آیا محدث است یا غیر محدث زیرا البته یکی از این دو احتمال باید حق باشد و میان این دو شق سوئی بوهم نمی آید و البته معلوم نیست که کدام یک از این دو حق است زیرا قول آنکس که گویند جهان غیر محدث است مردود است باینکه لازم می آید که خداوند عالم را با انسان باهم نیافریده باشد و نیز ممکن نباشد که عنایت در زمانی نامتناهی امتداد یابد و گذشته از این دو لازم آید که ایجاد عالم بهیچ وجه نیازی به عنایت خداوند نداشته باشد زیرا اگر غیر محدث باشد نه قابل فساد است و نه پذیرای احداث و آفات زیرا چیزی که برای آن آغاز کون و حدوثی متصور نیست در هیچ وقتی از اوقات بیم فساد در آن نمی رود و در این صورت نیازمند نیست بکسی که آن را پایدار و ثابت بدارد و تدبیر در آن بگمارد و بنا بگفته کسی که بگویند عالم محدث است لازم آید که زمانی بوده است که عالم در آن موجود نبوده و خداوند در مشیت خود به امری اجود و اَجمل غفلت و سستی ورزیده است و یا اینکه

۱- دریونان باستان سه مکتب مهم در پزشکی وجود داشته بدین ترتیب مکتب قیاس

Dogmatism مکتب تجربه Empiricism مکتب طب حیلی Methodism حنین بن اسحق هنگام ذکر کتاب «فی الفرق» جالینوس گویند منظور جالینوس این بوده است که که گفتار هر صنف از فرقه های سه گانه که در جنس باهم اختلاف دارند توصیف کند. رجوع شود به ترجمه رساله حنین درباره آثار جالینوس از مهدی محقق چاپ شده در «بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی» (تهران ۱۳۵۵ ه.ش.) ص ۳۷. برای آگاهی بیشتر از روش این سه مکتب رجوع شود به کتاب «منهج البحث العلمی عند العرب فی مجال العلوم الطبیعیة و الکونیة» فصل پنجم ص ۲۲۰-۱۴۴ تحت عنوان «منهج البحث فی علم الطب». در اسلام نیز این سه فرقه هوادارانی داشته رجوع شود به ترجمه رساله تاریخ پزشکان و فیلسوفان اسحق بن حنین از مهدی محقق چاپ شده در «بیست گفتار» ص ۱۷۲-۱۵۷.

این امر برای او ممکن نبوده و او بر آن توانائی نداشته است و هریک از این دو امر یعنی غفلت و عجز اگر پذیرفته شود کفر بخداوند است که روا نیست کسی آن را بگوید و نمی تواند بگوید زیرا خود داری او از امری اجود و اجمال ورها ساختن هبولی و ترتیب ندادن و اصلاح نکردن آن دلیل نهایت سستی و کوتاهی است و اگر انجام این امر را می خواسته ولی بر آن ترانائی نداشته است دلیل ناتوانی و عجز است^۱. از بیان فوق آنچه را که میرداماد از قول ابن سینا نقل کرده که مسأله عالم «جدلی الطرفين» است و یا بقول برخی از فلاسفه «متکافی الادله» است روشن می گردد و حال که سخن از جالینوس بمیان آمد لازم است که یاد آور شویم که همه فیلسوفان و متکلمان اسلامی هنگام ذکر آراء مختلف در حدوث و قدم عالم گفته اند که جالینوس عقیده و موضع «توقّف»^۲ را اختیار کرده زیرا نتوانسته برای هریک از دو طرف ادله وجه مرجحی بیابد.

میرداماد در آغاز قیس اول انواع حدوث و قدم را مشخص و حریم نزاع را معین می سازد و چنانکه می دانیم اودر برابر متکلمانی که معتقد به حدوث زمانی عالم هستند عقیده مند است که عالم حادث است بحدوث دهری بقول سبزواری:

دهری ابداسید الافاضل كذاك سبق العدم المقابل
بسابقية له فكيف... لكن في السلسلة الطولية^۳

۱- التجربة الطبية (اکسفورد ۱۹۴۴ م.) ص ۴۷. این کتاب با ترجمه انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Galen on Medical Experience

۲- از جمله مقدسی در البدء والتدایخ و غزالی در قهافت الفلاسفه و ابن سیمون در دلالة الحائرين و فخر رازی در الاربعة فی اصول الدین و قاضی بیضاوی در طوالم الانواد و شمس الدین ابن محمود اصفهانی در مطارح الانظار فی شرح لوازم الانواد و قاضی عضدالدینی در مواقف و میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف. برای تفصیل رجوع شود به کتاب «فیلسوف دی محمد بن زکریا (ذی)» از مهدی محقق (تهران ۱۳۴۹ ه. ش. چاپ انجمن آثار ملی ۱۳۵۲ ه. ش. چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی)، ص ۳۲۸-۳۲۵.

۳- شرح غرر الفوائد معروف به شرح منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری، قسمت اسرار عامه و جوهر و عرض، جوهر و عرض، باهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو (تهران ۱۳۴۸ ه. ش.)، ص ۱۱۳.

او می گوید این متکلمان که عالم را حادث به حدوث زمانی می دانند فاصل میان خدا و عالم را زمان دانند و حدیث شریف « کسان الله ولم یکن معه شیء » را حمل بر این می کنند که خدا بوده است در حالی که عالم نبوده و سپس خداوند وجود عالم را شیئاً فشیئاً ایجاد کرده است و چون فصل عالم از خدا احتیاج به فاصل دارد و این فاصل نمی تواند « زمان محقق » باشد زیرا « زمان محقق » جزو عالم است پس ناچارند که قائل به زمان نامحقی بشوند که از آن تعبیر به « زمان متوهم » یا « زمان موهوم » می کنند و این زمان موهوم یا متوهم را وعاء عدم عالم قرار می دهند و نزد آنان عالم حادث بخدوث زمانی متوهم یا موهوم است . میرداماد می گوید چرا عالم را مسبوق به زمان موهومی بدانیم که بخدای آن فردی واقعی نیست و منشاء انتزاع هم ندارد بهتر آنست که عالم را حادث به حدوث دهری بدانیم که وجودش مسبوق به عدم واقعی او باشد که آن عدم در عالم دهر است . نظر میرداماد مبنی بر حدوث دهری عالم مبتنی بر مقدماتی است که مهمترین آنها عبارتست از :

الف : هر موجودی وجودش در وعائی متحقق است ، وعاء سیالات و متغیرات زمان است ، و آنچه که بمنزله وعاء است برای مفارقات نوری دهر است ، و آنچه بمثابة وعاء است برای حق و صفات و اسماء او سرمد است .

ب : وجود را دوسلسله است عرضی و طولی عرضی عبارتست از آنچه که در عالم اجسام طبیعی است و طولی عبارتست از آنچه که بعد از مبدء المبادی و غایه الغایاتست یعنی عوالم لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت .

ج : عدم در احکام خود همچون وحدت و کثرت و ثبات و سیلان و وعاء تابع وجود است و از این روی عدم هم مانند وجود منقسم به زمانی و دهری و سرمدی می شود و همچنانکه عدم در سلسله عرضیه عبارت از این است که هر مرتبه ای از وجود مرتبه دیگر را معدوم سازد بقول مولانا : پس عدم کردم عدم چون ارغنون . در سلسله طولیه عدم عبارتست از اینکه وجود پائین تر وجود بالاتر را از دست بدهد و معدوم سازد .

پس از این مقدمات می‌توان گفت که عالم ملک مسبوق الوجود است به عدم دهری زیرا مسبوق است بوجود ملکوت که وعاء آن دهر است به سبقت دهری و همانگونه که هر حدی در سلسله^۱ عرضیه و هر قطعه‌ای از زمان آن عدم یا راسم عدم حد و قطعه^۲ دیگر است همچنین هر مرتبه‌ای از سلسله طولیه عدم یا راسم عدم مرتبه^۳ دیگری است و همچنین که عدم در سلسله^۴ عرضیه واقعی است در سلسله^۵ طولیه نیز واقعیت دارد زیرا وجودات واقعیت دارند و در مرتبه^۶ هر یک عدم دیگری است بلکه هر مرتبه‌ای عدم از برای مرتبه^۷ دیگری است و آنچه وعاء برای وجودی است عیناً وعاء عدم تالی آنست. مثلاً دهر که وعاء وجودهای دهری است عیناً وعاء عدم تالی خود یعنی زمان است و همچنین وعاء عدم قرین وعاء تالی خود یعنی زمانی است و همانگونه که دهر وعاء وجود دهری است وعاء عدم زمان و عدم زمانی است، و سرمد که وعاء وجود سرمدی است وعاء عدم دهر و عدم دهری نیز هست. نتیجه آنکه عالم وجودش مسبوق به عدم واقعی دهری است که در عالم دهر است همچنانکه وجود عالم دهر مسبوق به عدم واقعی او است که در عالم سرمد است پس این عالم حادث بحدوث دهری است نه زمانی و عالم دهر هم حادث بحدوث سرمدی است نه دهری^۱:

حال باید دید ابن سینا در این مورد چه گفته است و میرداماد چگونه گفته‌های او را در طرح حدوث دهری باز سازی کرده است ابن سینا در شفا می‌گوید:

آنچه را که حکما آن را ابداع خوانند عبارتست از وجود بخشیدن بچیزی بعد از عدم مطلق^۲ زیرا معلول به اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد و باعتبار غیر خود یعنی علت اقتضا وجود را نمی‌تابد^۳ و آنچه باعتبار ذات است مقدم است بر آنچه که به اعتبار

۱- خلاصه عقیده میرداماد بر اساس آنچه حاجی سبزواری در شرح منظومه آورده با توجه به حواشی شرح منظومه از آشتیانی وآملی نقل گردید.

۲- میرسید شریف جرجانی در تعریف ابداع گوید: «ایجاد الشئ من لا شئ» المتعريفات ذیل «الابداع» ص. ۱۲.

۳- میرداماد بجای «وجود وعدم» «لیس وایس» را بکار برده و از کلمه «ایس» مصدر (دنباله پاورقی در صفحه بعد)

غیر است به تقدم ذاتی نه به تقدم زمانی^۱ بنابراین تاخر معلول از علت به نحو تاخر ذاتی است نه تاخر زمانی. پس اگر حدوث اطلاق شود بر هر چیزی که وجود گرفته پس از اینکه معدوم بوده هر معلولی محدث است ولی اگر شرط محدث بودن این باشد که پیش از آن وقت وزمانی بوده باشد هر معلولی محدث نیست بلکه آن معلول محدث است که مسبوق به زمان و حرکت و تغیر باشد و آن محدثی که مسبوق به زمان نباشد یا آنکه وجودش بعد از عدم مطلق است و یا بعد از عدم غیر مطلق. آنکه بعد از عدم مطلق باشد به نحو بعدیت ذاتی (= تاخر ذاتی) حدوث ذاتی و افاضه دائمی بر این نوع محدث «ابداع» نامیده می شود و این نوع محدث از جهت استناد به افاضه فاعل، فعلیت و هستی نفس الامری ولی باعتبار نفس جوهر ماهیت بطلان و نیستی دارد. و اما محدثی که وجودش بعد از عدم غیر مطلق است یعنی عدم مقابل خاص در ماده نه به نحو بعدیت ذاتی بلکه به نحو تاخر انسلخی انفکاک غیر زمانی و غیر سیال و نامتقدر و نامتکم حدوث آن از نوع حدوث دهری است و افاضه وجود بعد از عدم صریح نا متقدر نزد حکماء «احداث» و «صنع» خوانده می شود و این عدم صریح با وجود بالفعل در مادای، بحسب نفس الامر جمع نمی شود در

(بقیه پاورقی از صفحه قبل)

«تأییس» ساخته و عین عبارت او چنین است: «المعنی الذی یسمی ابداعاً عند الحکماء، هو تأییس الشیء بعد لیس مطلق. فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس، ویکون عن علته ان یکون ایس» قساست، ص ۳. استعمال کلمه «ایس» در برابر «لیس» سابقه دیرین دارد جاحظ متوفی ۲۵۵ هجری می گوید: «واخرجه الله من باب الیسسیة وادخله فی باب الایسیة» البیان والتبیین، (قاهره ۱۳۸۸ ه.ش.)، ج ۱ ص ۱۴۰.

۱- فخرالدین رازی تقدم ذاتی و زمانی را چنین تعریف می کند: «تقدم بالذات آنچنانست که دو بی یکی معقول نبود و یکی بی دو معقول بود پس یکی را تقدیمی باشد بر دو». «و تقدم بزمان چون تقدم پدر بر پسر و معنی این تقدم آن بود که زمانی بود که پدر در وی موجود بود و پسر نبود پس آن زمان بگذشت و زمانی دیگر آمد که پسر در وی موجود شد پس حقیقت این تقدم جز بسبب وجود زمانی معقول نشود» البراهین در علم کلام (تهران ۱۳۴۱ ه.ش.) ج ۱ ص ۸.

حالی که در نوع اول یعنی عدم مطلق با وجود در نفس الامر منافاتی ندارد زیرا عدم مستند به جوهر ماهیت و وجود مستند به اضافه^۱ فاعل است. و اما حدوثی که مستلزم زمان است یک نوع بیش نیست و آن عبارتست از اینکه وجود چیزی در زمان مسبوق به عدم زمانی او در زمان قبل باشد و این نوع را حکما «تکوین» خوانند^۲.

و از کتاب تعلیقات ابن سینا عبارت زیر را نقل می کنند :

عقل سه نوع کون را درک می کند یکی کون در زمان که متای اشیاء متغیره است که دارای آغاز و انجامند و آغازشان غیر از انجامشان است و این کون متقاضی و دائم السیلان است. دوم کون با زمان که دهر نامیده می شود و این کون محیط بزمان است و این نسبت ثابت به متغیر است جز اینکه وهم نمی تواند آن را ادراک کند زیرا وهم هر چه را که دیده در زمان بوده یعنی گذشته و حال آینده داشته است. سوم کون ثابت با ثابت است که سرمد نامیده می شود و آن محیط به دهر است^۳.

و از کتاب عیون الحکمة ابن سینا چنین نقل می کند :

ذوات اشیاء ثابت و ذوات اشیاء غیر ثابت از جهتی و ثابت از جهتی در وقتی که جهت ثباتشان لحاظ شود در زمان نیستند بلکه با زمانند و نسبت آنچه که با زمان است و در زمان نیست دهر است و نسبت آنچه که در زمان نیست به آنچه که در زمان نیست از جهت آنکه در زمان نیست بهتر است سرمد نامده شود و دهر با لحاظ ذاتش سرمد و با قیاس به زمان دهر است^۴.

میرداماد برای اینکه نظریه زمان و دهر را از ابن سینا به معلم مشائیان یونان یعنی ارسطو پیوند دهد و بدین وسیله اجماع شیوخ فلاسفه را تحصیل نماید عباراتی را از کتاب اثولوجیا که او سایر دانشمندان آن را از ارسطو می دانستند و سپس معلوم گردید که همان تساعات Enneades پلوتن است^۵ نقل می کند از آن جمله است عبارت زیر :

۱- قبسات ص ۳۰۴.

۲- قبسات ص ۷.

۳- قبسات ص ۹.

۴- رجوع شود به مقدمه عبدالرحمن بدوی بر کتاب «افلوپین عند العرب» (قاهره

معقولات در حیز زمان نیستند بلکه در حیز دهر اند و اشیاء عقلی که در عالم اعلی است تحت زمان قرار نمی گیرند و نفس وقتی از حیز زمان به حیز دهر منتقل گردد باز گشت به عالم عقلی می کند و همچون جواهر عقلی همه اشیاء را بصورت عیان صاف و پاك می بیند ^۱.

او که حدوث را به حدوث ذاتی و دهری و زمانی ^۲ تقسیم می کند معتقد است که در حادث زمانی هر سه نوع حدوث متحقق است یعنی ذاتی است از جهت آنکه وجودش بالفعل است بعد از لیس مطلق در مرتبه نفس ذات به نحو بعدیت ذاتی بر حسب طباع امکان ذاتی؛ و دهری است از جهت حصول وجود بالفعل بعد از سبق عدم صریح در وعاء دهر به نحو بعدیت دهری؛ و زمانی است از حیث اختصاص وجود آن که حاصل بالفعل است بزمانی که بعد از زمان عدم مستمر آنست در امتداد زمان بنحو بعدیت زمانی ^۳. اوسپس می گوید اینکه مسأله حدوث و قدم عالم جدلیه الطرفین بشمار آمده زیرا در هیچیک از دو طرف آن حجتی برهانی وجود ندارد مقصود حدوث و قدم ذاتی نیست و همچنین نمی توان توهم نمود که حریم نزاع حدوث زمانی باشد چگونه می توان گمان برد که افلاطون و سقراط و افلاخم و امامان فلاسفه حدوث زمانی را برای عالم اکبر اثبات کنند و بگویند که خود زمان و محل آن و حامل محل آن و جواهر مفارقة وجودشان مسبوق بزمان و ذاتشان حاصل در زمان است. مسلماً هر که در دایره عقلا و محصلان باشد چنین چیزی را تفوه نمی کند و شریک ما در ریاست (= ابن سینا) راست گفته آنجا که در در تعلیقات چنین گفته است: اگر درباره اشیاء سرمدی پرسیده شود که آیا وقتی بوده

۱- قبسات ص ۱۱۱.

۲- سبزواری تعریف حدوث ذاتی و زمانی را چنین بنظم در آورده:

و یوصف الحدوث بالذاتی و ذا	قلیة لیسية الذات خدا
او عبرن بالعدم المجامع	كما یکون سبق لیس واقع
منصرم ینعت بالزمانی	کالطبع ذی التجدید کل آن

رجوع شود به شرح منظومه، ص ۱۱۲.

۳- قبسات ص ۱۱۹.

که آنها موجود نبوده‌اند مانند اینست که گفته شود: آیا زمانی بوده است که در آن زمانی نبوده باشد^۱.

میرداماد موقف افلاطون و ارسطو را در این مورد چنین بیان کرده است:

امام حکمت افلاطون الهی و شش فیلسوف سابق براو معتقداند که عالم اکبر با جمیع اعضا و اجزایش از ابداعات و کیانیات یعنی همه آنچه که در عالم خلق و امر است از هیولانیات و قدسیات حادث اند و سرمدی الوجود نیستند و خداوند مبدع و صانع آنهاست. و معلم مشائیان یونان ارسطو و گروهی از شریکان و یارانش همچون شیخ یونانی^۲ و ابرقلس^۳ و ثامسطیوس^۴ و اسکندر افرویدیسی^۵ و فروریوس^۶ و اقران آنان معتقدند که برخی از عالم اکبر همچون اشخاص مبدعات و طبایع انواع و اجناس قدیم الوجود و سرمدی الدوام اند و خداوند مبدع آنهاست و از عالم کبیر فقط شخصیات مکونات هیولانی که ذات وجودشان مرهون به امکانات استعدادی است حادث اند و خداوند فعال صانع آنهاست^۷.

و پس از آن گفته^۸ شریک تعلیمی خود فارابی را از کتاب الجمع بین الرأیین نقل می‌کند که گفته است گمان نمی‌رود که ارسطو معتقد به قدم عالم بوده و افلاطون

۱- قبسات ص ۲۵.

۲- مقصود از شیخ یونانی افلوطین یا پلوتین Plotinus است.

۳- Proclus ابرقلس همانست که قفلی او را «القائل بالدهر» خوانده و او شبیهاتی در مورد خلق عالم کرده که شهرستانی آن را نقل کرده و همین شهرستانی گوید که من خود کتابی در این مورد نوشته‌ام و شبیهات ارسطو و تقریرات ابن سینا را بیان و نقض کرده‌ام. از کسانی که برد ابرقلس پرداخته‌اند یحیی نحوی John Philoponos است که غزالی در رد برفلاستنه در مسأله خلق عالم از آن استناد کرده است. رجوع شود به فیلسوف (ی) محمد بن ذکریای داذی، ص ۱۰۵.

4- Themistius.

5-Alexander of Aphrodisias.

6-Porphyry.

۷- قبسات ص ۲۵.

برخلاف او عالم را محدث می دانسته و نیز از شهرستانی در ملل و نحل نقل می کند که گفته است مذهب اهل حق از همه ملل اینست که عالم محدث و مخلوق است و خداوند آن را احداث و ابداع کرده است و قول به قدم عالم و ازلیت حرکات بعد از اثبات صانع و قول به علت اولی بعد از ارسطو پیدا شد که اوصریحاً با قدما مخالفت ورزید و گفتار خود را بر قیاسهائی که خود آن ها را حجت و برهان می پنداشت بنیان نهاد و شاگردان او هم از او پیروی کردند.^۱

او سپس از خود می پرسد که موضع ابن سینا چیست آیا با افلاطونیان است یا با ارسطوئیان و این موضوع را با این عبارت بیان می دارد :

فان سالتنی : ماظنک بشریکک الرئیس ؟ . تحسبه فی هذه المسألة مع الافلاطونیین ام مع ارسطاطالسیین ، اوانه کشریکک المعلم یقول : ارسطوطالیس غیر حائض عن سبیل شیخه و امامه ؟ . قلت : اری به انه یعتقد ان الحجج المقامة علی نفی الحدوث عن العالم اقیسة جدلیة علی اوضاع هولاء المتوهمین وهی ان " قبلية الباری سبحانه قبلية مکتمه " وان قبل الزمان امتداداً موهوماً بین الباری سبحانه و بین اول وجود العالم .^۲

چنانکه ملاحظه گردید میرداماد عناصر تشکیل دهنده حدوث دهری را از تضاعیف گفته های ابن سینا استخراج و استنباط کرده ولی در عبارت فوق او را بامتکلمان که معتقد به زمان موهوم بودند هم عقیده می داند و این بیشتر بهمان جهت است که ابن سینا از آغاز مسأله را جدلی الطرفین نامیده و برای هر طرف که قیاس حجتی اقامه کند طرف دیگر هم چون بهمان پایه است از قوت آن می کاهد و از این روست که میرداماد در پایان قبس اول می گوید : « واذن فعلی ماقد بان واستبان ، لامدافعة بین اقاولیل هذا الشریک فی الشفا والنجاة والتعلیقات و المبدأ والمعاد والرسالة المعمولة فی قدم العالم فی هذه المسألة » .

میرداماد در مسائل دیگر فلسفی و کلامی از جمله صفات باری تعالی همچون علم و

اراده و قدرت و مسأله نبوت و جبر و اختیار و خیر و شر از شیخ الرئيس متأثر بوده است ولی چون مهمترین مسأله طرح شده در قبسات مسأله حدوث و قدم عالم است در این گفتار بنا بر اخور وقت اشاره ای اجمالی به آن مسأله در ارتباط تأثیر ابن سینا بر میرداماد شد و تفصیل آن به مقامی دیگر موکول گردید . امید است که این مختصر مورد قبول اهل علم شرکت کنندگان در این مجلس عالی قرار گیرد .

سه یادداشت بر کتاب قبسات

سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

دانشمندان را رسم چنان بود که وقتی به مطالعه کتابی می پرداختند برخی از مطالب مهم که بنظرشان می آمد در حاشیه کتاب و یا در صفحه های آغاز و انجام کتاب تحریر می کردند. اگر این گونه یادداشتها و تعلیقات که دانشمندان مختلف بر کتابها نوشته اند تدریجاً جمع شود نه تنها بسیاری از مشکلات و معضلات آن کتابها حل می گردد بلکه یادگاری هم از آن دانشمندان باقی می ماند.

فاضل محترم آقای مددی که شوقی وافر به گردآوری آثار و خطوط فیلسوفان بزرگوار دارند سه یادداشت از مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در اختیار راقم سطور قرار دادند و اکنون که چاپ دوم کتاب قبسات انجام می پذیرد مناسب دانسته شد که در پایان این مقدمه یاد شود تا هم معلمان و متعلمان این کتاب از آن بهره مند گردند و هم یادگیری از آن حکیم متالّه — رضوان الله علیه — شده باشد.

برای آشنائی اجمالی از احوال آن حکیم بر آنچه که مرحوم مطهری در باره او نوشته است اکتفا می کنیم :

« آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی از مشاهیر و معاریف اساتید در نیم قرن اخیر بود، جامع المعقول والمنقول بود. فلسفه را نزد حکیم کرمانشاهی و حکیم اشکوری آموخته بود. پس از تأسیس حوزه علمیه قم در سال ۱۳۴۰ ه. ق. وسیله مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی معظم له به قم مهاجرت کرد و ضمن استفاده از محضر آقای حائری خود بتدریس شرح منظومه سبزواری و اسفار ملاصدرا پرداخت. فضلا از درسش استفاده می کردند. استاد بزرگ ما آیت الله خمینی — مد ظله العالی — که شرح منظومه

و قسمتی از اسفار را نزد او خوانده است و او را بالخصوص از نظر حسن تقریر و بیان می‌ستود. مرحوم رفیعی در زمان حیات مرحوم آقای حائری به قزوین مراجعت کرد. طالبان حکمت احياناً برای استفاده از محضرش به قزوین می‌رفتند. سالهای آخر تهران را محل اقامت قرار داد و از مراجع تقلید بشمار می‌رفت. در سال ۱۳۹۳ ه. ق. جهان را وداع گفت^۱.

(۱)

اعلم إنّه قد اختلف تعابیر الحكماء المتألهين عن حقيقة الغاية المطلوبة في إيجاد العالم . فقال بعضهم إنّ الغاية والدّاعي هو العلم بنظام الخير . وقال بعضهم إنّ نفس ذاته الحقّة الواجبيّة . وعبر بعضهم أنّه صرف الجود والإحسان . ولعلّه يتوهم متوهم اختلافاً معنويّاً بين هذه التعابیر والحقّ أنّ مرجع الكلّ واحد . وذلك موقوف على مقدمة . وهي أنّ من المحقّقات أنّ العالی بل مطلق الفاعل المختار لا يريد في فعله إلّا کمالاً ليس حاصلّاً بدون الفعل ، والواجب تعالی^۱ حيث كان تامّاً فوق التّمام ليس کمال فوق مرتبة ذاته يريدّه في فعله . بل لأنّ الحقّ لمّا كان عالماً بذاته ، وذاته الحقّة في غاية الهجة والبهاء والثناء ، فيريد ذاته وبعشق بذاته لأنّ محبوبیّة الکمال ذاتیّة . ولما كان خيراً محضاً فمحبّته بذاته الّتی هی خیر محض توجب إرادته ومحبّته لكلّ خیر بعده بالعرض ، وإرادته يتعلّق أولاً بذاته ، ثمّ لكلّ موجود فيه خیريّة . ثمّ إنّ إرادته المتعلّقة بنظام الخیر لمّا كان عين علمه فعله بذاته المستتبّ لعلمه بنظامه الخیر هو الباعث على الإيجاد ، وكما یصحّ أن یقال محبوبیّته الخیر وإرادته عين إرادته لذاته لأنّه يرجع إليه فكذا یصحّ أن یقال هی علمه بنظامه الخیر ، وكذلك یصحّ أن یقال هی صرف الجود والإحسان لأنّ الإرادة الخیريّة لكلّ ممکن ليس إلّا عين الإحسان به والجود علیه .

والحاصل أنّ هنا أمراً واحداً ، وهو الذات المقدّسة الإلهیّة ، وهو علم بذاته

وإرادته لذاته وكذا علم بنظام الخير وكذا إرادة لنظام الخير ، ثم لا يخفى على العاقل الخير والعارف البصير . أنه كما أن أصل وجود الأشياء تابع لوجوده الحق و رشح جوده فكذا إرادة الأشياء وعلمه بالأشياء و رضاه بها تابع لعلمه بذاته وإرادته .

وهنا كلام آخر عرشيّ ، يضيق الأذهان عن دركه ويجب كتابته ، وهو أنه أن كما مرادية الأشياء عين مراديته لذاته كذلك مراديته الأشياء عين مراديته الحقيقة و ذلك محقق لمن حقق التوحيد الخاصى الأخصى ، تدبر تعرف . لمحزره الجانى ابوالحسن الحسينى القزوينى .

(٢)

اعلم ، أرشدك الله تعالى ، أن صاحب هذا الكتاب المستطاب ، وهو السيد - المحقق الدّاماد ، أعلى الله مقامه ، أثبت فى هذا الكتاب الجدوث الدهرى بوجه لا مزيد عليه إلا أن الفضلاء الذين جاؤا من بعده حتى التحارير الأكابر منهم لم يطالع على مغزى مرامه كالعلامة الكاشانى والعلامة الخونسارى والمحقق اللاهيجى والفاضل السبزوارى من المتأخرين و ان اتعب باله فى تصحيحه بوجه ذكره فى شرح منظومته إلا أن الظنّ القوى يذهب الى عدم ارادة السيد ما ذكره ذلك الفاضل . والذي خطر ببالي هو أنه يقول : إن جملة العالم أجسامه ومجرداته ، جواهره وأعراضه ، متأخر دهرأ عن الحق الواجب لذاته بحسب وجوده سرمدأ بمعنى أن العالم خرج من العدم الصريح ووقع فى الدهر وقوعاً بدلاً عن عدمه الصريح بالعلّة الواجبة . فكما أن الحادث الزمانى باعتبار حدوثه الزمانى متأخر عن الحق ومسبوق وجوده بالعدم الزمانى فكذلك جملة العالم باعتبار حدوثه الدهرى أى تأخره فى الدهر عن السرمد مسبوق بعدمه الدهرى سبقاً دهرياً لازماً بما معنى أنه خرج عن العدم فى الدهر إلى الوجود فى الدهر بالعلّة المحدثة المخرجة ، وهذا لاينانى وقوع وجوده بدلاً عن عدمه إذ يصدق عليه فى حال

وجوده انه خارج عن العدم الصريح الى الوجود الصريح .

وأما السرمدى فهو مقدس عن الوجود الدهرى إذ مرتبة ذاته وشيئيته هو عين الحاق الخارجى و نسبة الوجود اليه كنسبة الذاتى كالانسانية الى ذى الذاتى كالانسان . فالسرمدى بحسب عدمه احتمال العدم بحسب جوهر ذاته واقع فى السرمد .
وأما الدهر فهو أيضاً بسيط لكن لا بحسب حاق جوهر الدهرى بل باعتبار الوقوع فى الدهر مجرداً عن الامتداد واللا امتداد . فتدبر فيما أفدناك ترشد الى الحق ، ان شاء الله تعالى . لمحرره ميرزا ابوالحسن قزوينى .

(٣)

قوله : « الواحد » .

اقول : أى الواحد بالوحدة الشخصية . والسر فيه أن تعدد الحركة إما بتعدد المتحرك أو بما فيه ومنه وإليه الحركة وكلها مفروضة الانتفاء ، فالكون بين المبدأ والمنتهى كون واحد شخصى إلا أنه زمانى غير انطباقى . وفهم ذلك يحتاج إلى تلطيف قريحة نقادة . فتلطّف .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَالْاِسْتِيفَاقُ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

الحمد لله الواحد الاحد، الصمد المصمود، مهيمن كل وجود، وجاعل كل موجود،
والصلوة على من اقتفاه من زُمر الانبياء، واصطفاه من رسل الرُّسل، فابتعثه بالذكر
المحفوظ والمقام المحمود، وعلى البررة الاصفياء من عترته القديسين المعصومين في الشاهد
والمشهود.

امّا بعد: فاحوج المخلوقين وافقر المربوبين الى الله الحميد الغني، عبده الضعيف،
محمد بن محمد، يدعى باقر داماد الحسيني، ختم الله له في نشأته بالحسنى، يقول ان بعض
من لم يسعني ان اجبّه بالرد من الاصحاب الرؤعانية، سألني متلمساً ملحاً وملتمساً
مقترحاً، ان اُفرد له بالذكر صُراح حق اليقين من سُبُل البراهين، وقراح القول الفصل
على سَنَنِ ضوابط الاصول والقوانين، مما قد استبان لعين عقلي ومُقلّة قلبي وبصيرة
رُوعي بنور الله المبين وطول الله المتين، ان ربّ الابداع والتكوين متفرد بالقدّم،
سابق بالذّوام، مُتَوَتَّرٌ بالازليّة، مستأثرٌ بالسرمديّة، والعالم برُمّة اركانه واجزائه وجملة
اخلاطه واعضائه، من العقول والنفوس والهوليّات والصور والاجسام والاعراض، جميعاً
مسبوقٌ بالعدم، طارفٌ بالحدوث، مرهونٌ بالهلاك، مَمْنُونٌ بالبطلان.

ولعمر الحبيب، ان الاتيان بالبرهان الصّريح والتّبيان الصّحيح من سبيل العقل
هنالك، من عَزَم الامور ومن عَقَم الدّهور. امّزجةُ الافكار في هواه سقيمة، واصلاب

- ٢ العقول عن مُحِبَّاهُ عَقِيمَةٌ : لم يكن مُبَسَّرًا له ، من صدر الزَّمان الى ساقاة الزَّمن ، احد من اصول الحكماء الكرام و فُحُولِ العقلاء العظام ، حتَّى ان شريكنا السَّالِفَ شيخ فلاسفة الاسلام ورئيسهم ، في طونيقا ، وهو كتاب فن الجدل من فنون منطق كتاب الشِّفاء ، حيث ذكر ، احتذاءً لما في التعليم الاول ، ان المسئلة قد تكون بكلا طرفيها جدليَّة غير برهانيَّة ، لفقدان الحجج البرهانيَّة في طرفيها ، عدَّ مسئلة «العالم حادث ام ازل» من المسائل الجدليَّة .
- ٦ الطرفين .
- فها انا آتية بِمَاسَأَلِهِ ، مُؤْتِيَةً مَا مَلَّه ، طَيَّ قَبَسَاتٍ ، فيها وَمَصَّاتٌ ووميضات ، ابتغاءً لوجه الله الكريم ، محتسباً بذلك عند الله جميلَ الذِّكْر وجزيلَ الاجر ، انه ذو الفضل العظيم والطَّول القديم ، وهو فياض العلم والحكمة ، به الاعتصام ومنه العصمة .
- ٩

القبس الاول

فيه ذكر انواع الحدوث، وتقاسيم الوجود بحسبها ، و تأسيس اساس الحكومة ،

و تحديد حريم النزاع

ومضة

حَاوَلَ في ثاني سادسة الهيآت الشفاء ، تعريف مفهوم الحدوث و تثليث تقسيمه الاولى المستوفى بحسب استيفاء اقسامه الثلاثة الاولى، فقال بهذه الالفاظ : المعنى الذى يُسَمَّى « ابداعا » عند الحكماء ، هو تأسيس الشئ بعد ليس مطلق . فانّ للمعلول في نفسه ان يكون ليس ، ويكون له عن علته ان يكون ايس . والذى يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان ، من الذى يكون له عن غيره . فيكون كل معلول ايساً بعد ليس بعديةً بالذات . فان اُطلق اسم « الحَدَثِ » على كل ماله ايس بعد ليس ، كان كل معلول مُحَدَّثاً . و ان لم يكن يطلق ، بل كان شرط المحدث ان يوجد زمان و وقت كان قبله فبطل لِمَجِيئِهِ بعده ، اذ تكون بعديته بعديةً لا تكون مع القبلية موجودةً ، بل تكون مُمايزةً لها في الوجود ، لانها زمانية ، فلا يكون كل معلول مُحَدَّثاً ، بل المعلول الذى سبق وجوده زمان وسبق وجوده لاحالة حركة وتغير ، كما علمت . و نحن لاناقدش في الاسماء .

ثمّ المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان ، لا يخلو امّا ان يكون وجوده بعد ليس مطلق ، او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة ، على ما عرفته . فان كان وجوده بعد ليس مطلق ، كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعاً ، و يكون افضل انحاء اعطاء الوجود ، لان العدم يكون قد مُنِيعَ البتة ،

و سُلِّطَ عليه الوجود . و لو مُكِّنَ العدمُ تمكيناً يسبق الوجودَ ، كان تكوينه ممتنعاً ،
الا عن مادةٍ ، وكان سلطان اليجاد ضعيفاً قصيراً مستأنفاً . انتهى كلامه . وفي التعليقات
ابيضاً اورده بهذه الألفاظ . ومعنى اطلاق الليس ههنا سذاجته وارساله ، بالقياس الى
التقيّد بكونه لا مع الوجود بالفعل ، بل مقابلاً له ، غير مجامع آياه في نفس الامر اصلاً .

فالحديث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان ، وهو وجود الشيء بعد صرف العدم
البحث ، على نوعين ، لانه لا يخلو ما ان يكون هو وجود الشيء بعد صرف ليسيته المطلقة ،
بعديّةً بالذات ، بان تكون مرتبة وجوده الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيته المطلقة ، من
حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعليّة الذات من تلقاء الجاعل ، و تحقّق الوجود بالفعل
بافاضة الفاعل آياه . و هذا النوع هو المسمّى « حدوثاً ذاتياً » و الافاضة على الدّوم على
هذا السبيل تسمّى عندهم « ابداعاً » و لا تصادم بين الفعليّة والوجود في نفس الامر ، من
جهة الاستناد الى افاضة الفاعل ، و البطلان والليسيّة ، بحسب نفس جوهر الماهيّة . اليس
من المستبين ان نفس الامر اوسع من مرتبة نفس الماهيّة بما هي هي ؟

و اما ان يكون هو مسبوقيّة الوجود بالعدم الصّريح المحض المقابل لحصول الوجود
بالفعل في متن الواقع ، و هو الذي رآه بقوله « بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدمٍ مقابلٍ
خاص في مادة » لاسبقويّة بالذات ، بل مسبوقيّة انسلاخيّة انفكاكيّة ، غير زمنيّة
ولاسيالة ، ولا متقدّرة ولا متكتمة .

و هذا النوع ان هو الا لحدوث الدهريّ . و افاضة الوجود من بعد العدم الصّريح
الغير المتقدّر تسمّى عندهم « لاحداثاً » و « صنّاعاً » . و لا يجتمع العدم الصّريح والوجود
بالفعل ، بحسب نفس الامر ، في مادة ولا في موضع اصلاً .

و اما الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان ، فهو نوع واحد ، و هو كون وجود
الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدّر السيّال الواقع في الزمان القبل قبليّةً متكتمةً
زمنيّةً . و ايجاد الشيء في الزمان من بعد عدمه الزماني المتقدّر السيّال ، الداخل في جنس
الامتداد والسّلا امتداد والاستمرار والسّلا استمرار ، هو المسمّى « بالتكوين » .

فهذا سبيل تثليث الاقسام الاولية للحدوث. على ما في الشفاء فليعتبر ف .

وقال في الهيئات النجاة : و اعلم انه ، كما ان الشيء قديكون محدثا بحسب الزمان ،

كذلك قديكون محدثا بحسب الذات . فان المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن ، والبعدية كالقبلية ، قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات .

ثم قال فيكون لكل معلول في ذاته او لا انه ليس ، ثم عرض عن العلة ، وثانياً انه

ايس ، فيكون كل معلول محدثا ، اى مستفيداً لوجوده من غيره ، بعدما له في ذاته ان لا يكون موجوداً . فيكون كل معلول في ذاته محدثا . فان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً ، مستفيداً

لذلك الوجود عن موجد ، فهو محدث ، لان وجوده من بعد لا وجوده بعديّة بالذات و من

الجهة التي ذكرناها ، وليس حدثه انما هو في آن من الزمان فقط ، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر ، ولا يمكن ان يكون حادث بعدما لم يكن ، الا وقد تقدمه المادة التي منها حدث . انتهى

كلامه بعبارة .

وان هو لا التصريح باطلاق الحدوث في اصطلاح الصناعة على الانواع الثلاثة ، وهي

الحادث بالذات والحادث في الزمان والحادث في الدهر ، وان الكائن بعدما لم يكن محدث في الدهر فليتبصر .

وقال في الاشارات في خواتيم النمط الخامس ، انه لن يتميز في العدم الصريح

حال ، الاولى فيها به ان لا يوجد شيئاً ، او بالاشياء ان لا توجد عنه ، اصلاً ، و حال بخلافها .

قال صاحب المحاكمات . اذ العدم الصريح لا يتميز فيه ، حتى يكون امساك الفاعل

عن اليجاد اولى في بعض الاحوال من اليجاد في بعض ، او حتى يكون لاصدور المعلول

عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض . وتقييد العدم « بالصريح » احتراز

عن عدم الحادث المسبوق بالمادة عدماً زمانياً .

وَمَضَّةٌ

- ومن البيانات التنبيهية لاثبات الحدوث الدهرى، بحسب سبق سلطان العدم الصريح
 ٣ فى متن الواقع، من غير اعتبار الامتداد واللّلا امتداد، ما اورده الشيخ ابوالبركات فى المعبر،
 ناقلاً عن الحكماء ، حيث قال : وقالوا لمن طلب مدّة العدم قبل وجود الحادث على سبيل
 التبصرة والتنبيه ، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لا بدّ منه ، مثل يوم او شهر او سنة
 ٦ معيّنة ، او يكفى فيها اى مدّة كانت؟ فانه يقول حينئذ : بل يكفى فى حدوث الحادث سبق
 اى مدّة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود . فيقال : وهل يكفى التصور والعقل فى ذلك
 بسنة واحدة يتقدم فيها العدم ، ثمّ يتبعه الوجود؟ فيقول : نعم . فيقال : ان كان بدل السنة
 ٩ شهر واحد، فهل يكفى ام لا؟ فهو لاحالة يكفى بالشهر ، كما اكنى بالسنة . ثمّ ينتقل فى السؤال
 الى يوم و الى ساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة . فينبّه بذلك حينئذ على ان الزمان
 لا تأثير له فى الحدث ، لان الموتر لا يكون كثيره فى التأثير مثل قليله ، وانا يكون كلّ التأثير
 ١٢ لكلّ الاثر. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شئ من معنى الحدث .
 فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث . وانا يؤثر فى ضعف التصور ، حتى ان كان تقدم الزمان
 لاحالة تحقق الحدث ، وان ارتفع لم يرتفع . انتهى ما نقله عن الحكماء بعبارة .

وَمَضَّةٌ

١٥

- ليس انما يصحّ الامتداد والا امتداد والانقسام واللّا انقسام والتقدّر واللّا تقدّر
 فى الكمّيات المتصلة القارة ومبدأها ، اعنى الجسم والسطح والخطّ والنقطة ، وفى الكميّة
 ١٨ المتصلة الغير القارة و طرفها ، اعنى الزمان والان ؟ والوجود بما هو وجود ، والعدم بما هو
 عدم ، ليسا من ذلك كلّهما فى شئ ، فلا يتصحّ فيهما شئ من ذلك اصلا ، الا
 بالعرض ، من جهة المعروض ، اذا ما كان داخلا فى جنس التقدّر واللّا تقدّر ، ومن
 ٢١ حيث عروض الانطباق على المتقدّر او على غير المتقدّر ، اذا ما عرضت هناك مقارنة
 انطباقيّة ، تتولّد لاحالة الى فيثيته . وايضاً ، تلك الشؤون من عوارض الهوى وعلايقها .
 فما لا تكتنفه علايق المادّة وغواشيتها ، يكون متقدّساً لاحالة عن ذلك كلّها .

فاذن ، تتحصل للحصول في نفس الامر ، اوعية ثلثة . فوعاء الوجود المتقدّر
السيال ، او العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيرات الكيانية بما هي متغيرة ، زمان . ووعاء
صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح ، المرتفع عن افق التقدّر والسلا تقدّر ، للثابتات
بما هي ثابتات ، وهو حاقّ متن الواقع ، دهرّ . ووعاء بحث الوجود الثابت الحق المتقدّس
عن عروض التغيّر مطلقا ، والمتعالى عن سبق العدم على الاطلاق ، وهو صيرفُ الفعلية
المحضة الحقّة من كلّ جهة ، سرمدّ . وكما الدهر ارفع و اوسع من الزّمان ، فكذلك
السّرمد اعلیٰ واجلّ واقدس واكبر من الدّهر . فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح ،
احقّ الاسماء واجدورها به الحدوث الدّهری .

قال شريكنا في التعليقات :

تعليق : العقل يدرك ثلثة اكوان . احدها الكون في الزّمان ، وهو متى الاشياء
المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى ، ويكون مبدؤه غير منتهاه ، بل يكون متقضيّا ويكون
دائما في السيلان وفي تقضيّ حال و تجدد حال . والثاني كون مع الزّمان ، ويسمى «الدّهر»
وهذا الكون محيط بالزّمان ، وهو كون الفلك مع الزّمان ، والزّمان في ذلك الكون ،
لانّه ينشاء من حركة الفلك . وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه ،
لانّه رأى كلّ شيء في زمان ، ورأى كلّ شيء يدخله «كان» و « يكون » والماضى ،
والحاضر ، والمستقبل ، ورأى لكلّ شيء متى ، امّا ماضيا ، او حاضرا ، او مستقبلا . والثالث
كون الثابت مع الثابت ، ويسمى « السّرمد » ، وهو محيط بالدّهر .

تعليق : الشّيء الزماني يكون له اوّل وآخر ويكون اوّله غير آخره .

تعليق : الوهم يثبت لكلّ شيء متى ، ومحال ان يكون للزّمان نفسه متى .

تعليق : الفلك لا يتغيّر في ذاته . فالحركة حالة طارئة عليه .

تعليق : ما يكون في الشّيء فانه يكون محاطا بذلك الشّيء ، فهو يتغيّر بتغيّر ذلك

الشّيء . فالشّيء الذي يكون في الزّمان يتغيّر بتغيّر الزّمان ، ويلحقه جميع اعراض الزّمان ،
ويتغيّر عليه اوقاته . فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلامبدأ كونه او مبدأ فعله غير ذلك

الوقت الذى يكون آخره ، لانّ زمانه يفوت و يلحق . و ما يكون مع الشئ فلا يتغيّر بتغيّره ، ولا تتناوله اعراضه .

تعليق : الدّهر وعاء الزّمان ، لانه محاط به .

٣

تعليق : الزّمان ضعيف الوجود ، لكونه سيّلاً غير ثابت .

تعليق : الفلكك حامل الزّمان ، والقوّة المحرّكة فيه فاعل الزّمان . انتهى كلامه .

و قال ايضاً تعليق : قولنا «متى» و «اين» ليس يعنى ' به كون الشئ فى المكان

٦

او الزمان مركّباً ، ونعنى : «التركيب» الموضوع مع نسبة ، بل يعنى ' به نفس النسبتين . فنفس النسبة هو الاين ، لا المنسوب ولا المنسوب اليه ، ولا مجموع النسبة والمنسوبين . وكذلك الحال فى الاضافة كالاخوة .

٩

تعليق : متى هو الكون فى الزمان ، والزمان الواحد يصح ان يكون زماناً لعدة كثيرة بالتحقيق . فاما متى كل واحد منها ، فهو خلاف متى الآخر ، فان كون كل واحد منها فى ذلك الزمان غير كون الاخر . والاين هو كون الشئ فى المكان ومعناه وجوده فيه ، وهو وجود نسبيّ ، لا وجود على الاطلاق ، وهو مختلف فيه ، فانّ كون زيد فى السوق غير كون عمر وفيه . والكون فى الزمان غير نفس الزمان ، واذا بطل كون الواحد فى زمان ، لم يبطل كون الآخر فيه . والزمان ايس وجوده فى زمان ، فكذلك ليس يُعدم فى زمان .

١٥

تعليق : نسبة الاول تعالى الى العقل الفعّال والفاكك نسبة غير متقدّرة زمانية ، بل نسبة الابديات . ونسبة الابديات الى الابديات تسمى ' «السرمد» و «الدهر» .

تعليق : الزّمان يدخل فيه ما هو متغيّر . ونسبة الابديات الى الزمان هو الدّهر . فان الزّمان متغيّر والابديات غير متغيّرة .

١٨

تعليق : كل ما يقع فى الزمان ، فانه ينقسم كالحركة وذى الحركة والمماسة تقع

فى طرف الزّمان ، والطرف لا ينقسم . واللاماسة لاتقع الا فى الزّمان ، لانها مفارقة المماسة ، والمفارقة حركة .

٢١

وقال فى الشفاء فى غير موضع واحد : ولا يتوهم فى الدّهر ولا فى السرمد امتداد ،

وآلا ، لكان مقدارا للحركة . ثم الزمان كملول للدهر ، والدهر كملول للسرمد ،
فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ، ما وجدت الاجسام ، فضلا عن حركاتها ،
ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان ، لم يتحقق الزمان .

وقال في عيون الحكمة : وذوات الاشياء الثابتة ، وذوات الاشياء الغير الثابتة من
جهة والثابتة من جهة ، اذا اخذت من جهة ثباتها ، لم تكن في الزمان بل مع الزمان .
ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدهر ، ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان
من جهة ما ليس في الزمان ، الاولى ان يسمى السرمد . و الدهر في ذاته من السرمد ،
وبالقياس الى الزمان دهر .

وقال في الاشارات .

تذنب : فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات عامازمانيا ، حتى
يدخل فيه الان والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير . بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر . انتهى كلامه ، والمعنى بـ « النسبة »
في هذا المقام المعية والقبليّة .

قال في النمط الخامس ، بعد ذكر وجوه القبليّة والبعدية والمعية : واذا جاز
ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول ، لم يبعد ان يجب عنه سرمداً .

فقال بارع المحققين في الشرح : عبر عن ذلك بـ « السرمد » لان الاصطلاح ،
كما وقع على اطلاق « الزمان » على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد
الوجود ، فقد وقع على اطلاق « الدهر » على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور
الثابتة ، و « السرمد » على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض .

وقال في طبيعيات النجاة ، على محاذاة ما كرّره في الشفاء : ليس كل ما وجد مع
الزمان ، فهو فيه ، فانما موجودون مع البرّة الواحدة ، ولسنا فيها .

وعدّ ما يصحّ لوجوده انتساب الى الزمان بالفيسيّة . ثم قال : فها هو خارج عن
هذه الجملة ، فليس في زمان . بل اذا قوبل توهمه مع الزمان واعتبر به ، فكان ،

له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه ، سميت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهرًا »
له . فيكون الدهر محيطا بالزمان .

- ٣ وقال التلميذ في التحصيل : ومعلوم ان الزمان ليس وجوده في زمان ، حتى يكون
عدمه في زمان آخر ؛ و ان الزمان من الامور الضعيفة الوجود ، كالحركة والهوى . واما
الامور الزمانية ، فهي التي فيها تقدم و تأخر ، و ماض و مستقبل ، و ابتداء و انتهاء .
٦ فذلك هو الحركة او ذوالحركة . و اما ما هو خارج عن هذا ، فانه يوجد مع الزمان ،
المعية التي ذكرناها في المضاف ، اعني الاضافة العارضة لمشي . فيجب ان يكون له اقتران
طبيعي بالزمان ، حتى يوجد بينهما تضايف بالفعل ، لا بالفرض ، و ذلك بان يكون
٩ احد ، تلك الاشياء حاملا لزمان ، و الآخر فاعله ، او ضرب من التعلق ، حتى تصح
هذه المعية . و هذه المعية ، ان كانت بقياس ثبات الى غير ثبات . فهو « الدهر » و هو
محيط بالزمان ؛ و ان كانت بنسبة الثابت الى الثابت ، فأحق ما يسمى به « السرمد » .
١٢ بل هذا الكون ، اعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت ، بازاء كون الزمانيات
في الزمان . فتلك المعية كأنها متى الامور الثابتة ، و كون الامور الزمانية في الزمان متاهلا .
و ليس للدهر ولا للسرمد امتداد ، لا في الوهم ولا في الاعيان . و الا كان مقدار
١٥ الحركة .

ثم قال : الوجود لا اول له ولا آخر . فان كل ما يكون له اول و آخر ، فينبهما
اختلاف معنوي ، كالجنس والنوع ، او مقدرى او عددى . و ليس للوجود شيء من
ذلك .

- ١٨ و صاحب الاشراف في طبيعيات المطارحات قال : اذا قيل ، السكون في الزمان ،
فهو تجوز . والجسم اذا قيل في الزمان ، فهو من جهة حركته ؛ و الآن اذا قيل في الزمان ،
٢١ فهو تجوز ، اذا عني به ان الدفعي ، و الآن الذى هو الوقت هو في الزمان على انه جزء ،
و هو العاد . و نسبة الزمان الى الحركات كنسبة خشبة الذراع الى المدروعات . هذا
كلامه .

- ثمّ بعد بيان الزمان والدهر والسرمد ، قال : الدهر في افق الزمان ، والزمان كمعاول للدهر ، والدهر كمعلول للسرمد . فانه ، لولا دوام نسبة المجردات بالكلية الى مبدأها ، ما وجدت الاجسام ، فضلا عن حركاتها . ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان ، ماتحقق الزمان ، فصَحَّ انّ السرمد علة للدهر والدهر علة للزمان .
- ثم قال : والمتطبّب المسمّى بابي البركات ، لما اراد ان يقول شيئا في مسألة الزمان ، جعل نصيب هذه المسئلة ، من تهوّراته الوسوسية ، ما قال ان الزمان هو مقدار الوجود .
- ليت شعري انّ الوجود اى مقدار له ؟ وم كم ذراعاً يمتد ؟ او على كم ذراع ينطبق ؟ الا انه احتجّ بحجة من حججه العجيبة ، وهو تمسّكه بما يقول الناس بعضهم لبعض ، اطال الله بقاءك . والوقت اعزّ من ان يتّضيع في الالتفات الى مثل هذه الاشياء .
- وبالجملة ما تلواناه عليك ، مما قد اجمع عليه اشياخ الفلاسفة ومعلّموهم .
- ولقد اكثر من ذكره معلّم اليونانيين ارسطوطاليس اكثر ايا يقصر باع المقام عن احصائه . قال في اثولوجيا ، في ذكر رؤس المسائل ، انّ كلّ معقول انما يكون بلا زمان ، لانّ كلّ معقول وعقل في حيّز الدهر ، لا في حيّز الزمان ، وانّ الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ، ولا كُوتت شيئا بعد شيء ؛ وانّ نفس الكلّ ليست من حيّز الزمان ، بل من حيّز الدهر ، فلذلك صارت فاعلة للزمان ؛ وانّ الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً ، لانّها غير واقعة تحت الزمان ، وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كلّها معاً ، لكنّ الشيء بعد الشيء ؛ وانّ النفس دائرة ليس لها من مركزها الى محيط الدائرة ابعاد ، فالعقل دائرة لا تتحرّك والنفس دائرة تتحرّك شوقا الى شيء .
- وفي الميمر الثاني ذكر انّ النفس ، اذا انتقلت من حيّز الزمان الى حيّز الدهر ، رجعت الى العالم العقليّ ، وصارت مع تلك الجواهر العقلية ، فترى الاشياء كلّها عياناً فاذا كانت نقيّة صافية ، لاترضى ان تنظر الى هذا العالم ، ولا الى شيء ممّا هو فيه ، لكنّها تلتق بصرها الى العالم الاعلى دائماً .
- ثمّ قال : انّ كلّ علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ،

لأنّ الاشياء التي في ذلك العالم كوّنت بغير زمان . فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان .
ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التي كانت تتفكّر فيها هيئتها ايضاً بغير زمان ، ولا يحتاج
٢ ان تذكرها ، لانها كالشيء الحاضر عندها . فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس
لا تغيب عنها ، اذا كانت في العالم الاعلى العقليّ . والحجّة في ذلك الاشياء المعلومة ،
فانّها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ، ولا تتقلب من حال الى حال ، فاذا لم تكن الاشياء
المعلومة في العالم الاعلى على هذه الصّفة ، كانت كلّها حاضرة ، ولا حاجة للنفس الى
٦ ذكرها ، لانّها تراها عياناً . ومالذي يمنع النفس ، اذا كانت في العالم الاعلى ، من ان
تعلم الشيء المعلوم دفعةً واحدةً ، واحداً كان المعلوم او كثيراً ، وانما تعلم الشيء المركّب
٩ دفعةً واحدةً سعا ، لا جزءاً بعد جزءٍ ، لانها تعلمه بلا زمان . وانما تعلم الشيء بلا زمان
لانها فوق الزمان . وانما صارت فوق الزمان ، لانّها علّة للزمان .

وقال في الميمر الخامس : و نقول ان كلّ فعل فعله البارى الاول عزّ وجل ، فهو
١٢ تامّ كامل ، لانه علّة ثابتة ليس من ورأها علّة اخرى . ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم فعلاً
من افعالها ناقصاً ، لان ذلك لا يليق بالقواعل الثواني ، اعني العقول . فبالحرى ان لا يليق
بالفاعل الاول . بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول عزّ وجل ، هي قائمة
١٥ عنده ، وليس شيء عنده اخيراً ، بل الشيء الذي هو عنده اولاً وهو هيئتها اخيراً .
وانما يكون الشيء اخيراً ، لانه زمانيّ . والشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي
وافق ان يكون فيه . فاما في الفاعل الاول ، فقد كان ، لانه ليس هناك زمان ، فان كان
الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك ، فلا محالة انه انما يكون هناك موجوداً
١٨ قائماً ، كما انه سيكون في المستقبل . فان كان هذا هكذا ، فالشيء اذاً الكائن في المستقبل هو
هناك موجود قائم ، لا يحتاج في تمامه وكمالته الى احد الاشياء البتّة . فالاشياء اذاً عند البارئ
٢١ جلّ ذكره ، كاملة تامّة ، زمانيّة كانت ام غير زمانيّة ، وهو عنده دائماً . وكذلك
كانت عنده اولاً ، كما يكون عنده اخيراً . فالاشياء الزمانيّة ، انما يكون بعضها من اجل
بعض ، وذلك ان الاشياء ، اذا هي امتدّت وانبسطت و بانت عن البارى الاول ، كان

بعضها علّة كون بعض . و اذا كانت كلّها معاً ، ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم تبيّن عن البارئ الاول ، لم يكن بعضها علّة كون بعض . بل يكون البارئ الاول ، جلّ ذكره ، علّة كونها كلّها .

و قال في الميمر الثامن ، ان العالم الاعلى هو الحىّ التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه اُبدعَ من المبدع الاول التامّ جلّ ذكره . ففيه كلّ نفس وكلّ عقل ، وليس هناك فقر ، ولا حاجة اليّة ، لان الاشياء التى هناك كلّها مملوءة غنىّ و حيوة ، كأنها حيوة تغلّي ، و تقوّر . و جرتُ حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة ، لا كأنها خرّارة واحدة ، او ريح واحدة فقط ، بل كأنها كيفيّة واحدة فيها كلّ كيفيّة توجد .

ثمّ قال : وكلّ سالك هناك ، عقلاً كان او حيوةً ، و ان سلك ضرورياً من الطريق ، فإنّها انما يسلكها الى ان ياتى الى آخرها من غير ان يفارق اوّلها ، خلاف ما يكون هيّهما في العالم السفلى ، فانّ السالك طريقاً ما ، اذا صار فى موضع آخر من هذا الطريق الارضى ، فارق اوّلّه و جميع اجزاء ذلك الطريق ، و انما يكون فى آخره فقط ، اعنى فى الموضع الذى هو فيه . و اما السالك فى ارض الحيوة ، فانه يسلك الى اقصى تلك الارض ، من غير مفارقة منه لاوّلها ، و يكون فى آخرها و اوّلها و فيما بين ذلك فى حالة واحدة .

وقال فيه : و نقول انّ البارئ الاول ، لما كان هو الفاضل التامّ الفضيلة ، و فضيلته اتمّ و اكمل من جميع ذوى الفضائل ، اذ كان هو سبب فضيلة كلّ ذى فضيلة الذين هم دونه و كان هو عاتهم و هم معلولون ، كان الواجب ان يكون هو الذى يُفيض اوّلًا الحيوة و الفضيلة على الاشياء كلّها التى هى دونه ، و هى معلولة فيفيض عليها على درجاتها و مراتبها .

ثمّ قال : و ذلك العالم ايضا لا يطلب النماء و الزيادة ، لانه فى غاية التمام و الكمال . وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر « لاعم الزمان . والقيام هناك دائم ، بلا زمان ماض ولا آت . و ذلك انّ الاتى هناك حاضر ، و الماضى موجود ، لانّ الاشياء هناك دائمة على حال واحدة لا تتغيّر .

ثم قال : و ينبغي للكت ان تنفى عن وهمك كل كون بزمان ، اذا كنت انتما تريد ان تعلم كيف اُبدِعت الانبيات الخفية الدائمة الشريفة من المبدع الاول ، لانها انتما كُؤنت بغير زمان ، و انتما اُبدِعت ابداعاً و فُعِلتْ فعلاً ليس بينها و بين المبدع الفاعل متوسّط البتّة . فكيف يكون كونها بزمان ؟ وهى علّة الزمان والاكون الزمانية و نظامها و شرفها . فعلة الزمان لا يكون تحت الزمان ، بل يكون بنوع اعلى و ارفع ، كمنحوال الظلّ من ذى الظلّ . انتهى كلامه بألفاظه .

و جلالة هذه المسئلة الشريفة كانتها من العقل الصريح بمنزلة ليس يستطيع من في دائرة العقلاء ان يستنكر جلّيتها ، حتّى انّ امام المشككين ، في الهيات شرح عيون الحكمة ، ذكر تقاسيم الموجود فقال ، و هو تعديدها ، بهذه الالفاظ :

الرابع عشر : الموجود امّا ان يكون مكانا او زمانا ، و امّا ان لا يكون كذلك ، لكنّه يكون مكانيّاً او زمانيّاً ، و امّا ان لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيّاً ولا زمانيّاً ، و هذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

و قال خاتم برّعة المحققين ، في اجوبة الاسئلة القنونية : لمّا نفوا عنه الكون في المكان ، جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبةً واحدةً متساويةً . و لمّا نفوا عنه الكون في الزمان ، جعلوا نسبة جميع الازمنة ، ماضيها و مستقبلها و حالها اليه ، نسبةً واحدةً .

و قال في شرح رسالة مسئلة العلم : التحقيق في هذا الموضوع يحوج ، كما قيل ، الى لطف قريحة ، و لنقدّم لبيانها ما نحتاج اليه فيه فنقول : ان تكثّر الاشياء امّا ان يكون بحسب حقايقها ، او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة . و الكثرة المتفقّة الحقيقة ، اما ان تكون آحادها غير قارة ، اى لا توجد معا ، او تكون قارة ، اى توجد معا . و الاول من هذين القسمين لا يمكن ان توجد الا مع زمان او في زمان . فانّ العلّة الاولى للتغيّر على هذا الوجه في الوجود ، هى الوجود غير القارّ لذاته الذى يتصرّم و يتجدد على الاتصال ، و هو الزمان ، و يتغيّر بحسبه ما هو فيه او معه ، تغيّر اعلى الوجه المذكور . و الثانى لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان . فانّ العلّة الاولى للتكثّر على هذا

الوجه في الوجود ، هي الموجود الذي يقبل الوضع لذاته ، اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية و يلزمه التجزى باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور ، و بالمعنى الذى يكون لبعض الاجزاء الى البعض نسبة ، بان يكون في جهة من الجهات منه ، وعلى بعد من الابعاد ، ٣ غير تلك الجهة و البعد . وكل موجود ، يكون شأنه كذلك ، فهو مادى . و الطبايع المعقولة ، اذا تحصلت في اشخاص كثيرة ، تكون الاسباب الاول لتعيين اشخاصها وتشخصها ، هي اما الزمان ، كما للحركات ، او المكان ، كما للجسام ، او كلاهما ، كما للاشخاص المتغيرة ٦ المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع . و ما لا يكون مكانيا ولا زمانيا ، فلا يتعلق بهما ، و يتنفر العقل من اسناده الى احدهما ، كما اذا قيل : الانسان ، من حيث طبيعة الانسانية ، متى يوجد ، او آين يوجد ؟ او كون الخمسة نصف العشرة في اى زمان يكون ، و في ٩ اى بلدة يكون ؟ بلى ، اذا تعيين شخص منها ، كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة ، فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما .

ثم رجع ، بعد تقديم هذا الاصل ، الى تحقيق اصل المسئلة ، و بسط القول ١٢ فيها .

و ان احببت كمال النصاب في الفحص و التبيان ، و نقل اقاويل شركاء الصناعة هنا لك ، على السبيل الاقصى و النمط الاو فى ، فذلك على ذمة الصراط المستقيم ١٥ والافق المبين والايماضات والتشريفات . والله سبحانه ولى التثبيت والافاضة .

وَمَقْصِدُهُ

فاذ قد دريت ان السرمد فوق الدهر ، والدهر فوق الزمان ، فاعلم ان العدم ١٨ الزمانى لامر مازمانى بما هو زمانى ، اذا فرض مستمرا فى امتداد الزمان كله ، كان لاحالة مستلزما للعدم الصريح الدهرى و الا ، لزم ان يكون الشئ الزمانى موجودا فى متن الدهر ، لا فى زمان ، فيكون من مفارقات الزمان والمكان ، وهو خلاف الفرض . و ان ٢١ كان متخصصا بعضه بخصوصها من امتداد الزمان ، لم يكن مستوجبا للعدم فى الدهر بته . اليس حينئذ يكون معروضه موجودا فى ماعدا زمان العدم من الازمنة ؟ والدهر اوسع واعم

من بعض الازمنة ، و من امتداد الزمان كله ، و من متن الواقع المفارق لعالمى الزمان
والمكان والازمنة والامكنة جميعاً .

- ٣ و نظير ذلك مرتبة نفس المهية بما هي هي ، بالقياس الى حاقّ الاعيان ، و متن
نفس الامر . فكما العدم في مرتبة جوهر المهية بما هي هي ، ليس يستلزم العدم في حاقّ
نفس الامر ولا يصادم الوجود في متن الواقع ، و ان كانت تلك المرتبة من انحاء نفس
٦ الامر ، لا من اللحظات التعميلية ، لان نفس الامر اوسع و اعمّ من تلك المرتبة و من
متن الواقع . فيصحّ ان يرتفع الوجود في تلك المرتبة بخصوصها ، ولا يرتفع في متن الواقع .
فكذلك العدم للشيء الزمانى في بعض الازمنة ، ليس يستلزم عدم ذلك الزمانى في
٩ الدهر ، لصحة وجوده الزمانى في الدهر ، لا في ذلك الزمان . وعدم الشيء المفارق في
جميع الازمنة ، ليس يستلزم عدمه في الدهر ، ولا يصادم وجوده الدهرى في حاقّ الاعيان
و متن الواقع ، لا في زمان ولا في مكان اصلاً . فيصحّ ان يرتفع الوجود في بعض الازمنة ،
١٢ ولا يرتفع في الدهر عن امتداد الزمان كله ، او ان يرتفع عن امتداد الزمان كله ، ولا يرتفع
في متن الدهر عن حاقّ الواقع . اما عندك من المستبين ان الطبيعة المرسلّة تتحقّق بتحقيق
فرد ما من افرادها ، ولا تتنفى الا بانتفاء جميع الافراد ؟ والموجب من مراسلات العقود في
١٥ قوّة موجب جزئى ، و السالب منها في قوّة سالب كلى . فاذن قد استبان ان العدمات
الزمانية للمتغيرات والفاقدات ، بما هي متغيرات و فاسدات ، انما مرجعها الى انتفاء
الموجود المتخصّص الوجود بزمان ما في امتداد الزمان ، عن غير زمان وجوده ، لا في الدهر
١٨ عن جميع الازمنة ، و الى غروب زمانى عن زمانى آخر ، لا عمن يتعالى عن عالمى الزمان
والمكان ، و يحيط بجميع الازمنة والامكنة ، و ما فيها و ما معها ، بقضها و قضيتها ، على
نسبة ابدية ثابتة غير متقدّرة ، و سنة قائمة بالقسط غير متبدّلة .

و مبيض

٢١

فقد تلخّص من ذلك كله ، انّ البارئ الحقّ الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته
و صفاته ، موجود في السرمد ، لا في الزمان ، ولا في الدهر ، بل متعالياً عنهما ، و متقدّساً

عن لوازمهما و عوارضهما و خواصّهما و احكامهما، سرمداً ازلاً و ابداً .

والجواهر الثابتة بما لها من الصفات والعوارض ، من فرايض الكمالات ونوافلها ،

موجودة في الدهر ، لا في السرمد ولا في الزمان بوجه من الوجوه اصلاً .

والمتغيّرات المعروضة للسيّلان والفوت واللقوق ، بما هي متغيّرات ، انما هي

موجودة في الزمان ، لا في السرمد ولا في الدهر . ولا حظّ لها بهذا الاعتبار من الوجود في

الدهر مطلقاً . فامّا من حيث انّ كلّاً منها ثابت الحصول في وقته ، غير مرتفع التحقّق

عن زمان وجوده ابداً اذ وقت حصول الشئ لا يكون وقتاً لئلا حصوله اصلاً بالضرورة

الفطريّة ، فهي من هذه الجهة موجودة في الدهر ، لا في السرمد ولا في الزمان .

فَلَيْتُتَبَيَّنَتْ .

وَمِيْضٌ

عساك تكون ، اذن ، قد تعرّقت ان سبق العدم بحسب الحدوث الناقى ، سبقا

بالذات ، ليس سبيله مسبوقيّة الوجود بالعدم المقابل له ، اذ سلب الوجود في مرتبة نفس

المهيّئة من حيث هي هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاقّ الواقع من تلقاء العلة الفاعلة،

بل يحامعه .

وكذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزمانى ، سبقا بالزمان ، ليس سبيله ان يكون

الوجود الحادث مسبوقاً بعدم يقابله في امتداد الزمان ، فانّ قبليّة العدم السابق بميزة

لبعدية الوجود اللاحق بحسب تمييز زمانيهما في الوجود ، لكونهما زمانيين ، وحدّ العدم

القبل غير حدّ الوجود البعد . والحدّان غير مجتمعين في امتداد الزمان الغير القارّ ، بل

انماهما معاً بحسب الوجود في متن الدّهر ، معيّة دهرية غير متكّمة . ومن الوحدات

المعتبرة في التقابل بين الايجاب والسلب الزمانيين ، وحدة الزمان البتّة .

ففي هذين النوعين من الحدوث لانقلاب بين القبل والبعديّة .

فامّا الامر في النوع الثالث ، وهو الحدوث الدهريّ ، فعلى خلاف تلك الشاكلة .

فحيث انه ليس يجرى في الدّهر توهم الامتداد والانقسام اصلاً فلا يكون حدّ العدم الصريح

السابق في الدهر منمازا في التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد . بل انه يبطل عقد السلب
الدهري ، ويقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري . فليُهَجَرْ وسواس شيطان
الوهم وليُسَلَكْ سبيل العقل الصراح ، وليُجْتَهِدْ في تلطيف القرينة . ٣

وَمِصْ

اذ تثلث المديك ، من سبيل العقل المضاعف ، انحاء الحدوث ، فليتنثلث الاحالة
في ازاؤها انحاء القدم . فالقدم الذاتي هو كون العملية لا يسبقها ليسية القوة و البطلان ،
والوجود لانسيقه ليسية العدم والسلب سبقا بالذات اصلا ، و ملاكه وجوب الذات
والوجود وجوبا بالذات ، كما الحدوث الذاتي ملاكه جواز الذات وطباع الامكان بالذات .
والقدم الدهري ، ويعبر عنه بـ «الازلية السرمديّة» هو كون الوجود الحاصل
بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر ، بل ازليّ الحصول في حاقّ الواقع . ٩

والعدم الزماني ، هو كون الشيء الزماني غير متخصص الوجود بزمان مّا ، مسبوق
من جهة المبدأ بزمان العدم ، بل مستمرّ الحصول في امتداد الزمان كله . فلا يكون لزمان
وجوده اولٌ زمانيٌّ و ملاكه الاستغناء عن التعلّق بالامكان الاستعدادي . وحركة المادّة
في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني ، فانه عبارة عن اختصاص وجود
الشيء بزمان مّا ، مسبوق من جهة البداية بزمان العدم . وملاكه علاقة الامكان
الاستعدادي وحركة المادّة في الامكانات الاستعدادية . و مالا يكون زمانيا ، كالزمان
ومحلّه و حامل محلّه والجواهر المجردة مثلا ، لا يصحّ ان يكون قديما زمانيا او حادثا ١٢

الشيء بزمان مّا ، مسبوق من جهة البداية بزمان العدم . وملاكه علاقة الامكان
الاستعدادي وحركة المادّة في الامكانات الاستعدادية . و مالا يكون زمانيا ، كالزمان
ومحلّه و حامل محلّه والجواهر المجردة مثلا ، لا يصحّ ان يكون قديما زمانيا او حادثا
زمانيا اصلا ، لانّ وجوده لا يكون في زمان ، حتّى يصحّ ان يقال انّ وجوده في جميع
الازمنة او في زمان مّا بخصوصه . فلو قيل : هل الزمان والفلك الاقصى او العقل المفارق
مثلا قديم زمانيّ او حادث زمانيّ ؟ كان هذرا من القول ، وكان الجواب سلب الطرفين ١٥

الازمنة او في زمان مّا بخصوصه . فلو قيل : هل الزمان والفلك الاقصى او العقل المفارق
مثلا قديم زمانيّ او حادث زمانيّ ؟ كان هذرا من القول ، وكان الجواب سلب الطرفين
جميعا ، لانه خارج من الجنس . فوزاته وزان قول من يقول : هل العقل المجرد موجود
في جميع الامكنة او في هذا المكان بخصوصه ؟ بل الصحيح ان يقال : هل شيء من ذلك
قديم دهريّ او حادث دهريّ ؟ فليعلم . ٢١

وَمَيِّضٌ

- انّ هذه الاقسام ، انما هي متباينة في المفهوم بحسب اختلاف المعاني ، و ليست هي متصادمة في التحقق بحسب الاجتماع في موضوع واحد. فكلّ حادثٍ زمانيّ مُجْتَمِعٌ ٣ انواع الحدوث الثلاثة جميعاً ، فانه حادث ذاتي ، من حيث وجوده بالفعل بعد ليس مطلق في مرتبة نفس الذات ، بعديّة بالذات ، بحسب طباع الامكان الذاتي ؛ و حادث دهرى ، من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصّريح في الدهر ، بعديّة ٦ دهرية ؛ و حادث زمانيّ ، من حيث اختصاص وجوده الحاصل بالفعل بزمان هو بعد زمان عدمه المستمر في امتداد الزّمان ، بعديّة زمانية ، بحسب علاقه الامكان الاستعدادي . و حركة المادّة المنفصلة المستعدّة بالذات في الاستعدادات المتعاقبة.
- فامّا انحاء القدم المتباينة بحسب المفهوم ، فالقدم الذاتي منها ملزوم للقدم السّرمدى المعبر عنه بـ «الازليّة الصّريحة السّرمدية» و متقدّس عن القدم الزمانيّ في التحقق ، اليس القديم الذاتي لا يكون الا واجبا بالذات و متعاليا عن عالميّ الزمان و الدهر ؟ فيمتنع ١٢ عليه ، لاحالة ، القدم الزمانيّ و يجب له دوم القدم الحقّ و سرمدية الازليّة الحقّة . وكذلك القديم الزماني لا يكون الا متعلّقاً بالزمان و المكان . فيستحيل ان يكون موصوفا بالقدم الذاتي او بالسّرمدية الصريحة الغير المتكتمّة .

وَمَيِّضٌ

- لقد عبر في التنزيل الحكيم عن الحدث الذاتي لكلّ معلول بقوله عزّ من قائل « كل شيء هالك الا وجهه » ، اى الا ذاته تعالى ذكره ، او الا جهة الوجوب به جلّ ١٨ سلطانه .

- و ان شريكنا السالف في الرياسة برهن عليه في الاشارات ، فقال ، على سياق ما قاله في الشفاء : انت تعلم ان حال الشيء الذى للشيء باعتبار ذاته ، متخلّيا عن غيره ، قبل ٢١ حاله من غيره ، قبلية بالذات. و كل موجود عن غيره يستحقّ العدم ، لو انفرد ، او لا يكون له وجود ، لو انفرد ، بل انما يكون له الوجود عن غيره . فاذا لا يكون له وجود قبل

ان يمكن ان يوجد . وهو الحدوث الذاتي .

٣ و لك شريكنا السابق في التعليم قال في القصوص : المهية المعلولة ، لها عن ذاتها ان ليست ، ولها عن غيرها ان توجد . والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات . فالمهية المعلولة ، ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد ، فهي محدث لا بزمان تقدّم .

٤ فاعضل هنا لك بالأوهام وجوه من التشكك . الأول ان المعلول ، لو انفرد ، لا يستحقّ الوجود ولا العدم ، بل انما له استحقاق الوجود من تلقاء وجود علته ، واستحقاق العدم من جهة عدمها . فالمهية المعلولة ليس لها من ذاتها ان ليست . فإن ريم : «انفراد المعلول » اعتبار ذاته ، من حيث هي هي ، فهو في هذه الحالة لا يستحقّ العدم أو الوجود . و ان ريم به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراد .

٥ الثاني : انّ المعلول ، لو كان باعتبار ذاته يستحقّ العدم أو الوجود ، لكان متمتعاً بالذات . فكيف يكون معلولاً ؟

١٢ الثالث : انه ، لو كان لذات المعلول ان ليست قبل ان توجد ، قبليةً بالذات ، لكان احد الـثـمـنـيـن متقدّماً على الآخر تقدّماً بالذات ، والتقدّم بالذات لا يكون إلا للعلّة . فيلزم ان تكون بين المتناقضين علاقة علّية والمعلولية . هذا خلف .

١٥ قلت : لعلّك ، بما ومض لبصيرتك برق التحقيق والتحصيل ، متبصّر بسواء السبيل . فالمعلول لمهيّته المرسله من حيث طباع الامكان ، ان ليست بحسب مرتبة نفس المهية بما هي هي لا بحسب متن الواقع ، ليساً صرفاً على سبيل السلب البسيط ، لا ليساً ثابتاً على سبيل السلب العدوليّ . اليس نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة ، على شاكلة نفى المقيّد على الاضافة ، لا النفي المقيّد على التوصيف ؟ والليسية البسيطة ، بحسب هذه المرتبة بخصوصها ، صادقة ابداً ، مع فعلية الوجود في متن الواقع من تلقاء العلة .

٢١ ولا تناقض بينهما اصلاً .

واستحقاق العدم بمعنى السلب البسيط في هذه المرتبة : ليس يستوجب امتناع الوجود في متن الواقع ، وهو مما يتقدّم على وجود المعلول في حاقّ الواقع من تلقاء العلة

الجامعة ، لكون الامكان الذاتي اولى المراتب السابقة المترتبة . فلو انفرد المعلول عن علته
 في متن الواقع ، استحقّ العدم الصريح . ولو انفرد عن لحاظ ماعده مطلقا في مرتبة
 نفس مهيئتها المرسله ، استحقّ ان لا يوجد ، على السلب البسيط الصرف ، بحسب تلك
 المرتبة ، وان كانت موجودة بالفعل في متن الواقع من تلقاء افاضة العلة الجامعة .
 فَلَيْسَتْ تَتَقَيَّنُ .

وَمِيزُ

انّ صاحب الاشراف حاد هنا لك ، في المطارحات والتلويحات ، عن الّلا وجود
 الى لاستحقاق الوجود ، و ذكر انّه قبل استحقاق الوجود قبايةً بالذات .
 فاقناس به امام المتشككين في شرحه للاشارات ، فقال : الممكن لا يستحقّ الوجود
 من ذاته ، ولا يلزم انّه يستحقّ الّلا وجود ، فانّ المستحقّ لّلا وجود هو الممتنع . فاذن
 وجوده مسبوق بلاستحقاق الوجود ، لا بالعدم او بالّلا وجود .
 و عندى انّه لاثقة بجدهاء . فانه ، ان صير الى السلب البسيط دون العدوليّ ، والى
 الفرق بين متن الواقع ومرتبة نفس المهيئة المرسله بماهى هى ، اقتر الامر في مقره على الاطلاق .
 و الّا فسد القول في الّلا وجود و في لا استحقاق الوجود جميعا .

وَمِيزُ

ثمّ يتممجمع بعض من يتنطّع من المقلّدين بتسويغ ارتفاع النقيضين في المرتبة ،
 لكون مرتبة نفس الماهية المرسله من حيث هى ، لا بشرط شىء ، عرواً من الوجود
 و من سلب الوجود جميعاً ، اذ السلب ايضا من العوارض ، لا من الجوهريات . والمهيئة من
 حيث هى ليست الّا هى ، وليس لها ، من تلك الحيثية ، الّا جوهرياتها . فالموجبات
 بأسرها في تلك المرتبة كاذبة والسوالب بأسرها صادقة .

ولا يستشعر انّ نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط الصرف الساذج ،
 لا السلب العدوليّ ، ولا ايجاب السلب البسيط . ففي المفهومات المفردة نقيض سلب الوجود
 سلب سلب الوجود ، والوجود لازم النقيض ، لا هو بعينه ، و في العقود نقيض السالب

سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لآعينه .

- ٣ فنقول فى تلك المرتبة يرتفع الوجود و ثبوت سلب الوجود ، و هما ليسا نقيضين ، فلا يتصحح بذلك ارتفاع النقيضين فى تلك المرتبة ، اذ يصدق السلب البسيط فى تلك المرتبة ، و يكذب سلب السلب بته . فالموجبات كلها فى تلك المرتبة كاذبة . و اما السوالب ، فالأوتار منها ، كالسالب ، و سالب سالب السالب ، الى سائر المراتب الوترية
- ٦ باسرها ، صادقة ؛ و الاشفاق ، كسالب السالب ، و سالب سالب سالب السالب ، الى سائر المراتب الشفعية ، كلها كاذبة . ولوصح ماتوهموه ، لكان ذلك اجتماع النقيضين فى المرتبة ، لارتفاعهما . لكن السفسطة فيه لا يستتراب فيها . فاذن قد استبان ان الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتى ، صدق سلب تقريره ووجوده بحسب مرتبة نفس ذاته المرسله
- ٩ من حيث هى هى حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل فى متن الايمان وحقاق الواقع من تلقاء الجاعل . و الامكان الذاتى حقيقته هلاك الذات المتقررة الموجودة بالفعل و بطلانها وليست بها فى مرتبة نفسها المرسله من حيث هى هى . ولذلك كان هو بالقوة اشبه منه بالعدم . والفاعل المفيض يفعل تقرير الذات المعلولة ووجودها ، و يخرجها من الليس الى الاليس فى متن الواقع وحقاق نفس الامر ، لا فى مرتبة نفسها من حيث هى هى ، وان كانت هى ايضا من مراتب نفس الامر ، لا من تعملات الاوهام ، فان ذلك من الممتنعات بالذات ، و يستحيل ان يتصحح بتاثير الفاعل . فاذن كل معلول ، فانه ، بمنطق كنه جوهر الذات ولسان مرتبة نفس المهيته ، يشهد على نفس ذاته بالحدث و البطلان و الهلاك والليسيه .
- ١٨

وَمُضَة

- ان وصف الحدوث لذات الحادث ، اى كون وجوده من بعد العدم ، انما يكون
- ٢١ من اقتضاء نقصان جوهر الذات ، و قصور درجته عن استحقاق قبول التسرمد و القدم ، لا من تلقاء صنع الفاعل ، و انحاء الحدوث فى ذلك سواسية . فاما وصف الاستدامة و البقاء لتقريره ووجوده ، فن دوام تاثير الفاعل ، لا من لوازم الذات ، كما حسبه بعض

متنطعة المقلدين . و انما حيز تحقيق هذا الاصل و بسط القول فيه ، مقامه في الافق المبين
والصحف التي في طبقته .

وَمُضَّةٌ

٣

كل من الحدوث الذاتي والحدوث الدهري ليس الا معنى واحداً ، لا يقع تحته
انواع مختلفة . واما الحدوث الزماني ، فانه على انواع ثلاثة : التدريجي ، وهو حصول
الشيء الواحد ، كالحركة القطعية ، في امتداد زمان ماعلى الانطباق عليه والانقسام بانقسامه ؛
والدفعي ، وهو حصول الشيء الوجداني بتمامه ، لا في امتداد الزمان ، بل في آن غير منقسم
من الآتات التي هي الحدود والاطراف ؛ والزماني وهو حصول الشيء الواحد ، كالحركة
التوسّطية ، في زمان مّا محدود بين المبدأ والمنتهى ، لا على الانطباق عليه والانقسام
بانقسامه ، بل على ان يكون هو بتمامه حاصلًا في كل جزء من اجزائه وكل آن من آتاته ،
الا الآن الطرف ، اعني آن البداية و آن النهاية ، ولا يكون لحصوله آن اوّل ولا آن
آخير . ولقد اوفيناها حقه من البيان والتبيان في الصراط المستقيم وفي الايماضات والتشريقات
في الصحيفة الملكوّية .

وَمُضَّةٌ

من الاصول الحكيمة ، ان كل حادث مسبوق الوجود لاحالة بمادة حاملة لامكان
وجوده . واتما ذلك في الحدوث الزماني دون شقيقيته الذاتي والدهري ، لان استيجابه
من سبيل الامكان الاستعدادي ، لا من جهة طباع الامكان الذاتي . وان شريكنا في الرئاسة
قد نبّه على ذلك في موضع من النجاة ، وفي مواضع من الشفاء والتعليقات . وخاتم المحققين
البرعة اوضحه في نقد المحصل وفي شرح الاشارات . ونحن ، باذن الله سبحانه ، بسطنا
القول فيه ، وفصلناه تفصيلا في الايماضات والتشريقات وفي المعلقات على الهيات الشفاء .

وَمَيْضٌ

٢١

لعلك اذن بما ادريناك دارٍ ، ان الحادّث الزماني ، كهذا الحادث وهذا اليوم مثلا ،
بما هو حادث زماني ، انما يتخلّف تخلّفا متكمّما سيّالا ، ويتأخّر تأخّرا زمانيا متقدّرا ،

- عن زمانى آخر يتخصّص وجوده بزمان محدود هو فى امتداد الزمان قبل زمان وجود هذا الحادث . فاما المتعالى عن عالمى الزمان والمكان ، فاذهو محيط بجميع الازمنة والامكنة و ما فيها و ما معها ، على نسبة واحدة غير متعددة، فلا يكون اختصاص وجود هذا الحادث بزمانه المحدود ، مبدأ استيجاب تخالفه و تاخره عنه بتة . و ستزداد استبصاراً فى هذا الاصل من ذوى قَبَلٍ ، ان شاء الله العزيز .
- ٦ ثم من المستين المجمع على استبانته عند اصايم الحكماء و العقلاء ، كافة ، ان البارئ الاول السرمدى الوجوب والوجود بالذات ، متقدّم بالوجود فى الاعيان على هذا الحادث بالضرورة و هو ، جلّ ساطانه ، متعال عن الوقوع فى امتداد الزمان . الست من المستيقنين بالعقل المضاعف ؟ - ان فاعل الزمان الذى هو فاعل محله و فاعل حامل محله و فاعل ساير علله و فاعل الجواهر القدسيّة و فاعل الانوار الحسيّة و الانوار العقلية جميعا ، يتمتع ان يكون مشمول الزمان و متعلّق الوجود به قطعاً . فاذن ، انما تخلف هذا الحادث و تاخره فى متن الاعيان عن البارئ الحقّ ، جلّ ذكره ، بحسب حدوثه الدهرى ، و سبق العدم الصريح على وجوده الحادث ، فى الدهر ، فلانْتَبَهَرُ .

وَمِيْضُ

- ١٥ من الذايغ الصحيح بالنقل المتواتر ، الداير على الاتسُن ، و الثابت بالاقلام فى طبقات الاعصار والادوار ، ان فى حدوث العالم و قدمه و كون البارئ الاول ، جلّ ذكره ، صانع النظام الجملى بالاسرا و مبدعه ، خلافاً مستطيراً مستمراً بين الفلاسفة النخام .
- ١٨ فامام الحكمة افلاطن الالهى ، و الستة السابقون ، و هم الحكماء السبعة الاصول ، و غيرهم ممن على سَنَنِهِمْ ، مذهبهم ان الانسان الكبير ، و هو العالم الاكبر ، بجميع اعضائه و اجزائه ، من الابداعيات و الكيانيات ، اى بجملة ما فى عالمى الخلق و الامر ، من الهيولانيات و القدسيات ، حادث غير متسرد الوجود ، و البارئ الحقّ مبدعه و صانعه .
- ٢١ و معلم مشائية اليونانيين ارسطوطاليس ، و فريق من شركائه و اصحابه ، كالشيخ اليونانى ، و ابرقلس ، و ثامسطيوس ، و الاسكندر الافروديسى ، و فرفوريوس ، و اترابهم

وآصراهم ، ذاهبون الى انّ بعض العالم الاكبر ، كاشخاص المبدعات و طبائع الانواع والاجناس على الاطلاق ، قديم الوجود متسرمدالدوام في الالعيان ، والبارئ الاول مبدعها ، وانّما الحادث من العالم الكبير ، شخصيات المكوّنات الهيولانية المرهونة الذات والوجود ٣ بالامكانات الاستعدادية ، لاغير ، والبارئ الفعّال صانعها .

فنقول : لا امتراء في انّه لا يتصحّح لذى بصرية ما ان يتوهّم انّ الحدث الذاتي هو حدّ حريم التنازع . فقد استبان لك انّ الحدوث الذاتي ثابت بالبرهان للممكنات ٦ باسرها ، ومُتَّفَقٌ على اثباته لكلّ ممكن ، عند الحكماء عن آخرهم . فكيف يسوغ اسناد نفى ذلك الى ارسطاطاليس ومن في طبقته ، من العقلاء المراجيح ؟

وايضاً ذكر في التعليم الاول ، في فنّ طونيكا ، ان مسألة حدوث العالم وقدمه ٩ جدلية الطرفين ، لفقدان الحجّة البرهانية في كلا طرفيها ، فلا يصح ان يُعنى بهما التقديم والحدوث الذاتيان بته ، ولا ان يتوهّم ان حريم النزاع هو الحدوث الزماني . آسما يُشعر انّ من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحلّه وحامل محلّه والجواهر العقلية ٢ المفارقة لعوالم الازمان والاماكن راسا ؟ فكيف يُظنّ بافلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما ، من افاخم الفلاسفة واثمتهم ؟ - انّهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون انّ نفس الزمان ومحلّه وحامل محلّه والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان ، وحاصلة الذات ١٥ في الزمان ، وليس يتفوّه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصيلين .

فلقد اصاب شريكنا في الرياسة ، اذ قال في التعليقات : تعليق : السؤال الذي يُسئل في الاشياء السرمديّة ، وهو « هل كان وقت لم تكن موجودة فيه ؟ » فهو كما يقال « هل كان زمان لم يكن فيه زمان ؟ » ٨

فاذن انّما المعقول من مذهب الارسطوطاليسيين ، انّ البارئ الاول ، جلّ ذكره ، انّما يتقدّم على بعض اجزاء العالم الاكبر اعني المبدعات ، تقدّما بالذات بحسب المرتبة ٢١ العقلية فقط ، لانّ تقدّما انفكاكياً في الوجود بحسب حاقّ الواقع الباتّ ، فهي متخلّفة عنه سبحانه ، في المرتبة العقلية بحسب حدوثها الذاتي ، لا في متن الالعيان الخارجة عن لحاظ

- الذهن ، و حاقّ الواقع الصّريح بحسب الحدوث في الدهر ؛ و على البعض الآخر ، اغنى
المكوّنات ، تقدّما ذاتيّاً بحسب المرتبة العقلية ، لما لها من الحدوث الذاتي في حدّ جوهر
الذات ، من تلقاء نفس المهية والمعلوية في الوجود بالقياس الى بارئها القيوم ، و تقدّما
آخر ايضا انفكّاكيّاً في متن الواقع الباتّ و حاقّ الاعيان الخارجة ، لما لها من الحدوث
الدهريّ ، من جهة سبق العدم الصّريح على وجودها في الدهر ، فهي متخلّفة عنه سبحانه
في المرتبة العقلية و في حاقّ الاعيان الخارجة جميعا .
- والمستبين من سبيل الافلاطونيّين ، انّ التقدّمين الذاتي والانفكّاكيّ ، والتخلّفين
بحسب المرتبة العقلية و بحسب الواقع الباتّ في ظرف الاعيان ، يعمّان القيلتين جميعا ،
فالعالم الاكبر ، باسره و بجميع اجزائه ، من عالمي الخلق والامر ، و اقليميّ الغيب والشهادة ،
بالاضافة الى البارئ الحقّ سبحانه ، بحسب التأخّر بالذات والتأخّر التخلّفي ، في منزلة
هذا الحادث اليوميّ مثلاً ، و انّ هذا الاّ من جهة الحدوثين الذاتي والدهريّ ، لكل ما في
عوالم الخلق والامر و اقاليم الغيبّ والشهادة ، على الاطلاق العموميّ والاستيعاب الشموليّ .
- فهذا هو السبيل المستبين ، وعليه اجماع السفراء الساتّين الشارعين ، من الانبياء المرسلين
والاوصياء المعصومين ، و اطباق اهل الزلّفى الذين عوّضدوا بالوحي والعصمة في الاولين
والآخرين . و بذلك يستتبّ « كان الله و لم يكن معه شيء » و سائر صرايح النصوص
في الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة ، و احاديث العترة الطاهرين والروقة القديسين .
- فاذن قد استبان انّ حريم النزاع هو الحدوث الدهريّ ، لا غير . فعندنا ، كلّ حادث
ذاتيّ ، فهو حادث دهريّ ايضا . والحدوثان الذاتي والدهريّ مختلفان في المفهوم ، متلازمان
في التحقق . و امّا الحدوث الزمانيّ ، فيخصّ بمتعلّقات الامكانات الاستعدادية من
الهيولانيّات . وفيض البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، في الدهريّات ، الابداع والصنّع ،
وفي الحوادث الزمانيّة ، الاحداث والتكوين . وهم يقولون : كلّ حادث دهريّ ، فهو
حادث زمانيّ ايضا ، والحدوثان الدهريّ والزمانيّ متلازمان في التحقق ، متباينان بالمفهوم .
والحدوث الذاتي اعمّ تحقّقاً منهما ، لاستيعابه الممكنات باسرها . وتأثير الجاعل الفيّاض ،

الابداعُ في الازليّات ، والصنْعُ في الكيانيّات . فَلَيْتُتَبَّهَتْ .

وَمَيْضُ

- ٣ انّ شريكنا في التعليم من حكماء الاسلام قال في كتاب الجمع بين الرأيين :
و من ذلك قدم العالم وحدوثه ، وهل له صانع هو علمته الفاعلية ام لا ؟ وما يُظَنّ
بارسطوطاليس انه يرى انّ العالم قديم ، وانّ افلاطون على خلاف رأيه ، وانه كان
٦ يرى انّ العالم محدث ، و انّ له فاعلا ؟
فاقول انّ الذي دعا هؤلاء الى هذا الظنّ القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم ،
هو ما قاله في كتاب طونيكا ، انه قد تؤخذ قضية واحدة بعينها ، يمكن ان يؤتى على كلا
طرفيها ، بقياس من مقدمات ذائعة . مثال ذلك : هل العالم قديم ام ليس بقديم ؟ وقد
٩ ذهب على هؤلاء المختلفين ، امّا اولاً ، فانّ الذي يؤتى به على سبيل المثال لا يجري
مجرى الاعتقاد ؛ وايضا ، فانّ غرض ارسطوطاليس في كتاب طونيكا ليس هو بيان امر
العالم ، لكنّه غرضه بيان امر القياسات المترتبة من المقدمات الذائعة . وكان قد وجد اهل
١٢ زمانه يتناظرون في امر العالم ، هل قديم ام محدث ، كما كانوا يتناظرون في اللذة هل خير
ام شرّ . وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كلّ مسألة منهما بقياس ذائعة . وقد بين
ارسطوطاليس ، في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ، انّ المقدمة المشهورة لا يُراعى
١٥ فيها الصدق والكذب ، لانّ المشهور ربّما كان كاذبا ، ولا يطرح في الجدل لكذبه ، وربّما
كان صادقا ، فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان ، فظاهر انه لا يمكن ان ينسب
اليه الاعتقاد بانّ العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا الكتاب .
١٨ ومما دعاهم الى ذلك الظنّ ايضا ، ما يذكره في كتاب السماء والعالم ، انّ الكلّ
ليس له بدو زمانيّ . فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك .
اذ قد تقدّم فبين ، في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ، ان الزمان
٢١ انما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء .
ومعنى قوله انّ العالم ليس له بدو زمانيّ ، انه لم يتكوّن اولاً ولا باجزائه كما يتكوّن

البيت مثلاً ، او الحيوان الذى يتكوّن أولاًّ أولاًّ باجزائه ، فانّ اجزاءه يتقدّم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الكلّ . فمحال ان يكون لحدوثه بدوٌ زمانى .

وتصحّح بذلك انّه انما يكون عن ابداع البارئ، جلّ جلاله ، اياه دفعةً بلازمان،

وعن حركته حدث الزمان . ومن نظر فى اقاويله الربوبية فى كتابه المعروف باثولوجيا لم يشتبّه عليه امره فى اثبات الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر فى تلك الاقاويل اظهر

من ان يخفى . وهناك يبيّن ان الهوى ابداعها البارئ ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء ، وانّها تجسّمت عن البارئ سبحانه وعن ارادته ، ثمّ ترتبت .

وقد بيّن ايضا فى السماع الطبيعى ، انّ الكلّ لا يمكن ان يكون حدوثه بالبعث والاتفاق ، وكذلك فى العالم جملةً . يقول فى كتاب السماء والعالم : ويستدلّ على ذلك

بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض . وقد بيّن هناك امر العلل ، وكهى ، واثبت العلة الفاعلة . وقد بيّن هناك ايضا امر المكوّن والمحركّ وانّه غير المكوّن

والمتحركّ .

وكما ان افلاطن ، فى كتابه المعروف بطيماوس ، بيّن انّ كلّ مكوّن ، فانما يكون عن علة مكوّنة له اضطراراً ، وانّ المكوّن لا يكون علة لكون ذاته ، كذلك

ارسطوطالس بيّن فى كتاب اثولوجيا ، انّ الواحد موجود فى كلّ كثيرة . ثمّ ترقى الى القول فى اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ، ويبيّن بيانا شافيا انها كلّها حدثت عن

ابداع البارئ لها ، وانّه عزّ وجلّ ، هو العلة الفاعلة الواحد الحقّ مبدع كلّ شيء ، على حسب ما بيّنه افلاطن فى كتبه الربوبية . هذا ما قاله بالفاظه .

ثمّ قال : ولولا انّ هذا الطريق الذى نسلكه فى هذه المقالة ، هو الطريق الاوسط ، ومتى ما نكبناه ، كنّا كما ينهى عن خُلُق ويأتى بمثله ، لافرطنا فى القول وبيّنا انّه ليس

لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع و سائر الطرائق ، من العلم بمحدث العالم واثبات الصانع وتلخيص امر الابداع ، ما لارسطاطالس وقبله لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما .

ونحن نقول : كانّك ، بما اوتيت من صريح العقل ، لا يربيك الوهم انّ حدث العالم

بالامر . بمعنى حدوثه الذاتي واستناده في فعلية الذات الى العلة الفاعلة للوجود ، ثبوته
بالبرهان اليقيني اجاعى عند الحكماء ، لا يستنكر كونه من البرهانيات ، باوثق البراهين ،
احد ممن يسلك سبيلهم ، فضلا عن ارسطو طالس واضرابه واصحابه . وبمعنى الحدوث
الزمانى ، اى ان يكون لوجوده بدؤ زمانى مسبوق بزمان سابق وعدم مستمر فيه ،
وهم كاذب ، ابطاله بسلامة الوجدان من فطريات العقول ، عند حذآق العقلاء و من
يسير مسيرهم ، فضلا عن افلاطن واساتذته او شركائه . فشئ من ذينك المعنيين لا يصلح
لان يتخذ حريما للخلاف ، و يؤتى به مثلا للمسئلة الجدلية الطرفين الفاقدة فى كلا
طرفيها للحجة البرهانية ، كما نقل عن التعليم الاول فى طونيقا الشفاء .

فاذن لا يعقل الا ان يكون حريم الخلاف ومثال المسئلة الجدلية الطرفين ، فيما
اورده ارسطو طالس ومن يقتاس به ، هو المعنى الثالث ، اعنى الحدوث الدهرى والاستناد
الى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملته من العدم الصريح الى الوجود فى الدهر ، بابطال
العدم و ابداع الوجود ، دفعة واحدة دهرية ، لا بمدة ، ولا عن مادة ، ولا بالة
واداة ، ولا بدؤب وحركة . فهذا ما لم ينتظم عليه برهان من سبيل العقل الى زمننا و
عصرنا .

والظانن ان هذا الظن ، دعاهم الى ظنهم هذا تصريحاته فى كتبه الالهية
والطبيعية ، بان الاتيات الشريفة المبدعة لم يسبقها فى الاعيان عدم ، بل انما مسبقتها
بذات الفاعل الاول لا غير ، وانما تاخيرها عن الحق الاول سبحانه تاخير بالذات فى
المرتبة العقلية ، و اضافة الفاعل الحق اليها بالابداع والايجاد . والكاينة كاينة عن الفاعل
الحق من بعد لا كونها فى الاعيان الخارجة ، ومتاخرة عنه سبحانه تأخرا بالذات وتأخرا
بالوجود فى الاعيان ، و اضافته ، جل ذكره ، اليها بالصنع والتكوين . والمبدعات فى
حيث السرمد ، والكاينات بالقياس الى عالم الثبات فى حيز الدهر ، و بقياس بعضها الى
بعض فى حيز الزمان . و ان الرؤس الثلاثة التى عنها الكون ، وهى مبادئ الكاينات ، هى
الهيولى والصورة والعدم ، لا بزمان ولا بمكان ، ولا اختلاق عليه شئ من ذلك اصلا .

نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم كالناص على انه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه، كما هو سبيل شيخه الامام افلاطن الالهى، ونقل ٣ مثل ذلك عنه ايضا بعض الناقلين لاقاويل الاوائل . فاذن، كلمات ارسطوطالس فى هذه المسئلة متناقضة متضادة ، والعلم بمضمورات القلوب ومكنونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

وَمِيضٌ

قال الشهرستانى ، علامة المتكلمين ، فى كتاب نهاية الاقدام : مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق ، له اول احداثه البارئ تعالى و ابدعه بعد ان لم يكن ٩ « كان الله ولم يكن معه شيء » ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة ، مثل ثالس وانكساغورس وانكسيمائس من اهل ملطيه، ومثل فيثاغورس و انباز قلس وسقراط و افلاطون من اهل ايثنيه ويونان ، و جماعة من الاوائل والشعراء والنسك ، ١٢ ولهم تفصيل مذهب فى كيفية الابداع واختلاف راي فى المبادئ الاول ، شرحناها فى كتابنا الموسوم بالملل والنحل .

وقال فى الملل والنحل فى ترجمة برقلس ، و ذكر شُبّهه فى قدم العالم ، ان القول ١٥ بقديم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى ، انما ظهر بعد ارسطاطاليس ، لانه خالف القدماء صريحاً ، وابدع هذه المقالة على قياسات ظنّها حجة و برهاناً . فنسج على منواله من كان من تلامذته ، و صرح القول فيه ، مثل الاسكندر ١٨ الافروديسى و ثامسطيوس وفرفوربيوس . وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون فى هذه المسئلة كتابا ، و اورد فيه هذه الشبه . والا ، فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه سالفاً . و نقل مثل ذلك فى كتاب المصارعة ، واستصح نقله خاتم البرعة المحققين ٢١ فى مصارع المصارع .

وَمِيضٌ

ان المتكلمين لما لا يعينهم المسمون بالتكلمين، واعنى بهم المعتزلة والاشاعرة ،

تَحَامَلَتْ أَوْ هَامَتْهُمْ فِي سَبِيلِ حَدُوثِ الْعَالَمِ ، انَّ بَيْنَ الْبَارِئِ الْحَقِّ وَ أَوَّلِ الْعَالَمِ عَدَمًا مُوْهُمًا
ازليًا سيَّالًا ممتدًّا ، تَمَادِيهِ الْوَهْمِيَّ فِي جِهَةِ الْاَزَلِ اِلَى لَانْهَائِيَّةٍ ، وَ مُنْتَهِيًّا فِي جِهَةِ الْاَبَدِ عِنْدَ
حدوثِ أَوَّلِ الْعَالَمِ . وَلَا يَسْتَشْعِرُونَ انَّ ذَلِكَ مِنْ تَكَاذُيبِ الْوَهْمِ الظَّلْمَانِيِّ وَ تَلَاعِيبِهِ ، وَ
تصاوِيرِ الْقَرِيحَةِ السُّودَاوِيَّةِ وَ تَحَايِلِهَا .

أَمَّا أَوَّلًا ، فَلَمَّا تَعَرَّفْتَ أَنَّهُ لَا يَتَوَهَّمُ فِي الدَّهْرِ حَدٌّ وَ حَدَّةٌ ، وَ تَصَرَّمٌ وَ تَجَدُّدٌ
وَفَوَاتٌ وَلِحُوقٌ وَ اِمْتِدَادٌ وَ انْقِضَاءٌ وَ تَمَادٍ وَسَيْلَانٌ ، اذْ ذَلِكُ مِنْ لَوَازِمِ وَجُودِ الْحَرَكَةِ
وَ اتِّصَالِ التَّغْيِيرِ وَ تَدْرِيجِ الْحَصُولِ شَيْئًا فَشَيْئًا . وَ اِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ فِي الْعَدَمِ
الصَّرِيحِ السَّادِجِ وَاللَّيْسِ الصَّرْفِ الْبَاتِ ، تَمَازِيضَ حَدُودٍ وَ تَلَاحُظَ اَحْوَالٍ وَ تَغَايُرَ اَحْيَانٍ
وَ اخْتِلَافَ اَوْقَاتٍ ، حَتَّى يَتَوَهَّمُ التَّمَادِي وَالسَّيْلَانِ وَالنَّهَائِيَّةَ وَاللَّانْهَائِيَّةَ ؟ !

وَ اَمَّا ثَانِيًا ، فَلَا تَنْهَلُ لَوْ تَصَحَّحَ فِي الْعَدَمِ مَا تَوْهَمُوهُ ، لَكَانَ هُوَ الزَّمَانُ بَعِيْنَهُ اَوْ الْحَرَكَةُ
بَعِيْنَهَا ، اِذَا كَانَ مَتَكِّمًا سَيَّالًا ، كُلُّهُ أَزِيدُ لَا مَحَالَةَ مِنْ بَعْضِهِ ، وَ اِبْعَاضُهُ مُتَعَاقِبَةٌ غَيْرُ
مُجْتَمِعَةٍ . فَيَمَّا أَنَّهُ بِالذَّاتِ عَلَى تِلْكَ الشَّاكِلَةِ ، فَيَكُونُ هُوَ الزَّمَانُ ؛ اَوْ بِالْعَرَضِ ، فَيَكُونُ
هُوَ الْحَرَكَةُ . فَقَدْ اُطْلِقُوا عَلَى الزَّمَانِ اَوْ عَلَى الْحَرَكَةِ اسْمَ « الْعَدَمِ » . فَلَيْتَ شَعَرَى ، بَايَ
ذَنْبٍ اسْتَحَقَّ الزَّمَانُ اَوْ الْحَرَكَةُ سَلْبَ الْاِسْمِ وَ الْاِلْحَاقَ بِالْعَدَمِ .

وَ اَمَّا ثَالِثًا ، فَلَا تَنْهَلُ حِينَئِذٍ يَكُونُ الْبَارِئُ الْحَقُّ سَبْحَانَهُ وَاقِعًا فِي حَدٍّ بَعِيْنَهُ مِنْ
ذَلِكَ الْاِمْتِدَادِ الْعَدَمِيِّ ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ ، وَ الْعَالَمُ فِي حَدٍّ آخَرَ بِخُصُوصِهِ ، حَتَّى يَصِحَّ
تَخْلُلُ ذَلِكَ الْاِمْتِدَادِ الْمَوْهُومِ بَيْنَهُ سَبْحَانَهُ وَ بَيْنَ الْعَالَمِ ، وَ يَتَصَحَّحَ تَاخَّرُ الْعَالَمِ وَ تَخْلُفُهُ عَنْهُ
سَبْحَانَهُ فِي الْوُجُودِ . فَاذْنُ ، اِذَا كَانَ ذَلِكَ الْاِمْتِدَادُ غَيْرَ مُتَنَاهِيٍّ التَّمَادِي ، كَانَ غَيْرَ مُلْتَنَاهِيٍّ
مَحْصُورًا بَيْنَ حَاضِرِينَ ، هُمَا حَاشِيَتَاهُ وَطَرَفَاهُ .

وَ اَمَّا رَابِعًا ، فَلَا تَنْهَلُ ذَلِكَ الْاِمْتِدَادَ سَوَاسِيَةً مُتَشَابِهَةً ، اِذَا اخْتَلَفَ فِي الْعَدَمِ ،
وَلَا مُخْتَصِّصَ مِنْ اسْتِعْدَادٍ اَوْ حَرَكَةٍ اَوْ غَيْرِ ذَلِكَ . فَلَيْمَ اخْتَصَّصَ الْعَالَمُ بِهَذَا الْحَدِّ ، وَلَمْ يَكُنْ
حُدُوثُهُ فِي حَدٍّ آخَرَ قَبْلَهُ ؟

وَ اَمَّا خَامِسًا ، فَلَا تَنْهَلُ الْمُتَقَدِّسَ عَنِ الْغَوَاشِيِ وَ الْعَلَايِقِ يَكُونُ مَعَ اَيِّ اِمْتِدَادٍ فَرَضَ

ومع كل جزء من اجزائه ، وكل حد من حدوده ، معية غير متقدرة على سبيل واحد ،
و محيطا بجميع اجزائه و حدوده ، على نسبة واحدة ، موجودا كان ذلك الامتداد او
٣ موهوما ، على ما تليى عليك غير مرة . فاذن ، اختصاص العالم بحد من حدود ذلك
الامتداد الموهوم ، لا يثمر تاخره و تخلفه عن البارئ الحق ، بل سلطانه ، اصلا .
فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان الموهوم
٦ أجدر بذلك .

واما سادسا ، فلان الزمان والمكان شقيقتان متضاهيان مرتضعان في الاحكام من
لبن واحد و من ثدى واحد . فكما وراء الامتداد المكاني ، اعنى فوق الفلك الاقصى
٩ المحدد لجهات العالم ، عدم صرف ، لاخلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لامتداد ، ولا نهاية
ولا لانهية ، واذا بلغ السطح المحدب منه انسان ، لم يمكنه ان يمد يده و يبسطها ،
لا لمصادم و مانع مقداري ، بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة ، فكذلك
١٢ وراء الامتداد الزماني عدم صريح ، لاتحاد ولا لاتحاد ، ولا استمرار ولا لاستمرار ،
ولا نهاية ولا لانهية ، ولا زيادة ولا نقصان . فاستمع القول واتبع الحق ، ولا تكونن
من الجاهلين .

وَمِيْضٌ

١٥

لقد اصاب شريكنا في الرياسة ، اذ قال في التعليقات :

تعليق : مفروضهم انه يصح ان يكون قبل وجود الزمان معنى متوهم ، كانه مدة ،
١٨ ثم لا يكون زمانا ، وهذا هو معنى وهمي في الحقيقة . الا ان ذلك المعنى ، يمكن ان
تخلق فيه حركات تطابق البعض منه ، وحركات تطابق اكثر منه ، وهو في نفسه غير ثابت ،
فيكون بعينه هو الزمان ، اذ يحصل فيه الاقل والاكثر والتقضي ، وهذا كله من صفات
٢١ الزمان .

تعليق : يمكن ان تفرض في العدم المطلق حركتان عظمى وصغرى . و محال ان
تبتدئا ، معا ، و تنتهيا معا ، فلا بد من ان تخلو الصغرى عن الكبرى بشيء . فما تخلوبه

عنها ، هو مقدار ، ويحصل تقدّم وناخّر . وهذا هو صفة الزمان ، لا غير .
وقال ايضا .

- ٣ تعليق : الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم فانه لو توهم مرفوعا ، لأوجب الوهم وجود زمان يكون فيه الزمان مرفوعا . ولهذا اثبت المعتزلة ههنا امتدادا ثابتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم ، وسمّوه « اللاوجود » وهذا مثل ما يثبتُ خلاء يكون فيه وجود العالم ، وانه اذا توهم العالم مرفوعاً ، وجب وجود الابداع ، فانه يتوهم دائماً فضاء غير متناه ، وكذلك يتوهم امتداداً ثابتاً . وكلاهما محال . وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على ان الزمان سرمدى والعالم سرمدى ، وان الاول تعالى يتقدّم عليها بذاته ، لا غير . ولا يمكن ان يتوهم الوهم الزمان الا شيئا متقضيّاً سيّلاً لا يثبت على حال . وعندهم ان هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان . وهو محال ، اذ هو نفس الزمان ، فانه متقضّ متجدّد سيّال . فان ذلك الامتداد الذى كان فيه مثلاً زمان الطوفان ، هو غير الجزء الذى فيه هذا الوقت لاحالة .

١٢

- تعليق : كل ما يكون له اول وآخر ، فبينهما اختلاف مقدارى او عددى او معنوى . فالمقدارى كالوقت والوقت ، او الطرف والطرف . والعددى كالواحد والعشرة . والمعنوى كالجنس والنوع . والوجود لا اول له ولا آخر بذاته .

١٥

- ١٨ تعليق : ان فرضنا مبدأً لخلق العالم ، على ما تقوله المعتزلة ، لزم منه محال . فانهم يفرضون شيئا قبله ، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة ، والحركات المختلفة انما تصحّ مع امكان وقوع التقدير فيها وامكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود الزمان . ففرض امكان وجود الحركات المختلفة يكون مع وجود الزمان ، فيكون قبل الزمان زمان . انتهى كلامه .

- ٢١ قلت : اذا كان الوجود لا يعقل فيه بالذات توهم حدّ وحدّ وطرفٍ وطرفٍ واولٍ وآخرٍ وتقديرٍ وامتدادٍ ، فالعدم الصريح كيف يصحّ فيه ذلك التوهم؟
ثم ان هذا الفرض الوهمى الكاذب ، ليس من تعمّلات اوهام المعتزلة ، بل ان

فريقاً من مَهْوَشَةِ الفلاسفة ، في تشويش الفلسفة و فجاءتها قبل الاستواء والنضج ، كانت تظنّ هذه الظنون الفاسدة ، وتعمل هذه الاوهام الكاذبة . فافتاست المعتزلة بهم ومشت على طريقةهم .

٣

وقوله « وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على انّ الزمان سرمدى » انّما يعنى به دليلاً جديلاً مترتباً على اوضاعهم الموهومة ، لاحجة برهانية مؤسّسة على اصول صحيحة واساسات عقلية . فكما امتناع ارتفاع البعد القارّ والامتداد المكاني عن الوهم ، لادليل فيه على كون الابعاد غير متناهية ، وانّ فوق محدّد الجهات فضاءً متمادياً وبعداً ممتداً ، كذلك امتناع ارتفاع البعد الممتدّ الغير القارّ والامتداد الزماني السيّال عن الوهم ، لا دليل فيه على كون الزمان سرمدياً ، وانّ قبل الزمان امتداداً ، وتقدّراً . و سيستبين لك هذا من ذى قبَلٍ ، على نمط ايسر ووضح ، ان شاء الله العزيز .

٩

وَمَيْضُ

فان سألتني : ما ظنّك بشريكك الرئيس : تحسبه في هذه المسئلة مع الافلاطونيين ام مع الارسطاطالسيين ، او انه كشريكك المعلم يقول : ارسطوطاليس غير حايف عن سبيل شيخه و امامه ؟

١٢

قلت اُرى به انه يعتقد انّ الحجج المقامة على نفى الحدوث عن العالم ، اقيسة جدلية على اوضاع هؤلاء المتوهمين . وهى انّ قبلية البارى سبحانه قبلية مكتمة ، وانّ قبل الزمان امتداداً موهوماً بين البارئ سبحانه وبين اوّل وجود العالم ، وانه يمكن وجود اجسام و حركات قبل وجود العالم . فلقد اعلن بالتنصيص على ذلك في الهيئات الشفاء وفي كتاب طونيكا وفي كتاب سمع الكيان منه وفي ساير كتبه ومقالاته .

١٥

ثمّ قال في الشفاء عند تمام الاستنتاج بعد نظم الحجّة : فقد وضح صدق ماقدّمناه من وجود حركة لابدؤها في الزمان ؛ انّما البدؤها من جهة الخالق . وهذا من صريح التصريح بانّ المطلوب نفى البدؤ الزمانيّ ، و اثبات بدؤ الحدوث من تلقاء الخالق .

٢١

وقال في رسالته المعمولة في قدم العالم ، انّ الدلائل المقامة على قدم العالم قياسات

جدليّة وشبه مغالطيّة .

ثمّ قال في فصل تركيب الحجّة ، الفصل الحادى عشر في الافتاج بقياسات جدليّة مؤلفة من مقدّمات سلّمها الخصوم ، فذكر تلك المقدّمات ، فركّب الحجّة ٣ منها ، واستنتج منها قانون الجدل .

ان قلت : فما خطبته في كتاب النجاة ؟- اذيقول ان المخالفين يلزمهم ان يضععوا وقتاً قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتداً بلانهاية ، وهو بيان جدلى اذا استقصى قاده الى البرهان . ٦

وكذلك في كتاب المبداء والمعاد ، حيث قال : فصل " في انه يلزم على وضع هؤلاء المعطّلة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة بزمان ، ثمّ قال : ولنقل الآن قولاً ٩ جدلياً ، اذا استقصى ، يمكن ان يرد الى البرهان ، في ان المعطّلة يلزمهم ان يضععوا وقتاً قبل وقت بلانهاية وزماناً ممتداً في الماضي بلانهاية .

قلت : هو هناك على احد السبيلين . امّا انه يعنى : « الاستقصاء » اطراح حدوث العالم او قدمه من البين ، بان يجعل هذا البيان حجة لا بطل ما يتوهمه الوهم من امتداد موهوم غير متناه ، يكون خلق العالم في شىء من اوساطه ، ويمكن ان يسبقه خلق جسم وحركة في وقت قبله ، فيصير حينئذ بياناً برهانياً غير حاجج الى اوضاع مسلّمة . ولا يلزم ١٥ من ذلك ابطال الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الصريح . و امّا انه يروم ان هذا البيان للقدم ، انما يخرج من حيّز الجدل الى حيّز البرهان ، اذا استتب بالاستقصاء ، ان الحدوث يستلزم عدماً متقدّراً ممتداً بلانهاية ، قبل العالم ، بين البارئ سبحانه وبين اوّل العالم ، بحسب ١٨ نفس الامر ، كما انه يستلزم ذلك بحسب وضع هؤلاء المتوهمين وتسليمهم .

و بالجملة ، مرامه ان قصور هذا البيان عن درجة البرهان ليس الا من جهة ان ٢١ المقدّمات المشهورة المأخوذة من وضعهم وتسليمهم ، ليست صادقة في نفس الامر ، لا من جهة اخرى اصلاً ، لا من حيث المادّة ، ولا من حيث الصورة . فالأوضاع المتأدّية الى عقد مّا مطلوب في القياس الجدلى المنتظم منها ، اذا كانت صحيحة التأدية اليه صريحة

- الاستلزام إتياءه ، بحسب ما عليه الامر نفسه ، وان كانت هى فى انفسها مشهوريات غير برهانيات ، ومسلمات غير محققات ، كان القياس الذى قد التفه القياس منها قياساً صحيحاً ، بحسب نفس الامر ، جدلياً من تلقاء المقدمات . فاما اذا كانت تاديتها اليه و استلزامها إتياءه ، بحسب اعتراف الخصوم ، لايحسب نفس الامر ، إمّا من حيث المادّة ، لكونها مفتقرة الى مقدّمة اخرى غير مشهورية ولا مسلميّة ، او من حيث الصورة ، لفسادها من جهة اهمال رعاية نحو الحمل فى المقدمات والنتيجة مثلاً ، او من جهة اخرى من جهات فساد الصورة ، وان لم يكن ذلك مشعوراً به عند اولئك الخصوم ، فانّ ذلك القياس حينئذ يكون جدليّ المقدمات وجدليّ التادية وجدليّ المادّة وجدليّ الصورة جميعاً . وانّ القياس المؤتلف من اوضاع هؤلاء الاقوام لاثبات قدم الزمان ومحله وحامل محله ، على تقدير سبق العدم المستمرّ الممتدّ على وجوده سبقاً سيّلاً زمنيّاً ، انما هو جدليّ المادّة لاجدليّ الصورة ، وجدليّ المقدمات ، لاجدليّ التادية ، اذ تاديته الى العقد المطلوب برهانية صحيحة بحسب نفس الامر ، من غير فساد فيه بحسب الصورة ، ولا عوّز مقدّمة اخرى تحوّج وتُحوّجُ اليها التادية بحسب المادّة بتّة . والقدم لازم عليهم ، بناءً على اوضاعهم التى جعلت مقدمات القياس ، من غير مَحْيِصٍ ومَحْيِدٍ لهم عن ذلك اصلاً .

- واذن ، فعلى ما قد بان واستبان ، لامُدْفَعَةٍ بين اقاويل هذا الشريك فى الشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد والرسالة المعمولة فى هذه المسئلة . واذ قد فرغنا عن تحديد حريم النزاع وتعيين ما مطلوب حيزِ الحق اثباته ، فلنرجع الى اراد البراهين ، باذن الله سبحانه .

القبس الثانى

فيه تثليث انواع السبق الذاتى و تقويم البرهان من سبيل التقدم بالذات

وَمَضَى

اما انت من المتبصرين بما قد تلوناه عليك فى ساير كتبنا ؟ - ان وجود الشئ فى
اى ظرف ووعاء كان ، هو وقوع نفس ذلك الشئ فى ذلك الظرف ، لالحوق امر
مّا به وانضمامه اليه . و آلا ، رجع الهل البسيط الى الهل المركّب ، وكان ثبوت الشئ ٣
فى نفسه هو ثبوت شئ لشيء . ومن يحسب وجود المهيّة وصفا مّا من الاوصاف العينية ،
او امرا مّا من الامور الذهنيّة ، وراء مفهوم الموجوديّة المصدريّة ، فليس من اهل استحقاق
المخاطبة ، ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة ، كما قاله شركاؤنا السالفون فى الصناعة . ٦
ولو كان الامر على ما حسبه ، لكان الوجود نفسه مهيّة مّا من المهيّات ، ويكون لاحالة
وجوده زائد على مهيّته ، كما سائر المهيّات الممكنة ، ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدريّ
كما وجود سائر الاشياء . ٩

فاذن الوجود فى الاعيان هو نفس صيرورة الشئ فى الاعيان ، لا ما بالاتصاف به
يصير الشئ فى الاعيان . وكذلك الوجود فى الذهن هو نفس وقوعه فى الذهن . ووجود
كلّ عرض هو وجوده فى موضوعه . ووجود الوجود هو وجود موضوعه . والشئ ١٢
المعلول نفس ذاته و مهيّته مجموعة الجاعل جعلا بسيطا ، و الوجود حكاية جوهر ذاته
المجموعة بالفعل .

- فرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها « مرتبة التقرّر والفعليّة » و للمطلب الذى بازائها « اهل البسيط الحقيقى » ، اعنى هل الشئ . و مرتبة الموجوديّة المصدريّة المنزعة منها فقال لها « مرتبة الوجود » و للمطلب الذى بازائها « اهل البسيط المشهورى » ٣
- اعنى هل الشئ موجود على الاطلاق . وصيورهذين المطلبين بأخيرة واحد بحسب المحكى عنه . و مفاد السالب فى الهليات البسيطة ، امّا فى الحقيقى ، فسلب الذات فى نفسها ، و اما فى المشهورى ، فسلب الوجود على الاطلاق . وصيورهما ايضا باخرة واحد بحسب المحكى عنه . فامّا اثبات مفهوم ما للذات ، اى مفهوم كان ، من جوهريات المهية او من عرضياتها ، فن حيز اهل المركب ، اعنى هل الشئ شئ ، و المحكى عنه ثبوت شئ لشئ ، و فى السالب سلب شئ عن شئ . ٩
- فاذن ، الوجود هو شرح نفس الذات المتقرّرة ، و العدم ، و هو سلب الوجود ، شرح بطلان الذات الموهومة وليستيتها و مفهومه ليس هناك شئ لا ان هناك امراً مفهومه الليس . ١٢

وَمَضَى

- ان فريقاً من المتكلمين لما لا يعينهم ، اعنى المعتزلة ، تزيع ابصار عقولهم ، فيخالفون حيز الحقيقة ، فيحسبون الذات المتقرّرة فى الاعيان منسلخة عن الوجود ، و يسمّون تقرّرها « ثبوتاً » . و كلامهم اخس من ان يستحقّ تضييع الوقت باطلاله . فالوجود مرادف الثبوت المصدري ، و الثبوت من غير وجود فى الاعيان لا يتصحّ الا بالانطباع فى ذهن ما من الاذهان ، و هو الوجود الذهنى . ١٨

وَمَضَى

- الوجود فى الاعيان ، هو التحقق المتأصل فى متن الواقع خارج الاذهان ، الذى بحسبه تكون الطبيعة المرسله مخلوطة البتة بفردها ، غير منازة عنه ، و الذات الملزومة مخفوفة لاحالة بلوازمها و عوارضها ، غير منسلخة و لا منحازة عنها اصلاً . و الوجود فى الاذهان هو الحصول الارتسائى الذى ربّما تكون الطبيعة المرسله ، لا بشرط شئ ، منازة فيه عن فردها ، ٢١

والذات المعروضة الملزومة منحازةً منفردةً نفس جوهرها بما هي هي عن لوازمها و عوارضها .

- ٣ والوجود في نفس الامر هو ثبوت الشيء و تحققه في حدّ نفسه ، لا بتعمّل العقل في اى ظرف ووعاء كان . فهو اعمّ من الوجود في الاعيان و من لحاظات الازهان كلّها ، ألاّ اللحاظات التعمليّة التي هي باختراع من تلقاء الذهن و ابتداع من اعمال العقل .
- ٦ فالاعيان الخارجة ولحاظات الذهن الغير التعمليّة باسرها انحاء نفس الامر ، و لكن لا من حيث خصوص الخارج او الذهن ، فانّ الخصوصية ملغاة في طباع نفس الامر ، بل بما انتها باسرها تحقق الشيء ، لا بتعمّل العقل . ولا حظّ لخصوصيّاتها من المدخلية في اعتبار نفس الامر اصلاً ، و ان كانت تلك الخصوصية غير مصادمة للوجود في نفس الامر ، فالوجود لا بتعمّل العقل ، اتفق ان كان في الخارج او في الذهن . وكذلك شاكلة الطبيعة بالنسبة الى الشيء الطبيعيّ ، اى الطبيعة المرسله من حيث هي بالقياس الى خصوصيّات الافراد على الاطلاق ، و لكن خصوصيّة الخارج اتمّ الخصوصيةّ واقواها لمطلق الوجود ، لا بتعمّل العقل ، وارسنخاعِرقاً في ارض نفس الامر ، لاصالتها في طباع الحصول وتأصلها في قوام التحقق .

١٥ وَمَصْنَعٌ

- لا تَنْسِيَنَّ مَا قَدْ تَحَقَّقَتْهُ فِي اضعاف ما تلى عليك في سائر الكتب ، انّ سنخ جوهر المهيّة و جوهريّاتها واجبة الانحفاظ في جميع انحاء الوجود و اوعية التحقق . ليست الوجودات باسرها من عوارض المهيّة ؟ والعوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ المهيّة . فنفس المهيّة المرسله و جميع ذاتيّاتها محفوظة غير متبدّلة في الخارج والذهن ، وفي جميع المراتب واللحاظات بتّة . وانما المتبدل خصوصيات انحاء الوجود و التشخصات واللوازم والعوارض بحسبها لا غير .

٢١

وهذا الاصل منسحب الحكم في الجواهر و الاعراض جميعا . و معقول الجوهر جوهر ، وكذلك هويّات اشخاص الجواهر ، كما معقول العرض عرض ، وكذلك هويّات

اشخاص الاعراض ، اذالجوهرية و العرضية ، بحسب خصوصيات الوجودات
والتشخصات .

- ٣ فمما قد استبان سبيله عند الحكماء الراسخين ، انّ مقولة الجوهر لأنواع الجواهر و
اجناسها ، هي المهيّة المنعوتية التي حقّها في الاعيان ، اى في حدّ نفس مهيّتها المرسله
بحسب نفسها من حيث هي هي ، مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات والتشخصات
٦ ان تكون قائمة الذات ، لافى موضوع . ومقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها ،
هي الطبيعة الناعتية التي حقّها بحسب نفس مهيّتها المرسله ، من حيث هي هي ، و
بحسب خصوصية الشخصية جميعا ان تكون قائمة الذات في موضوع . فالعرض ما في حدّ
٩ نفسه بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مهيّته وبحسب خصوص شخصيته جميعا ، ان
يكون تقرّره ووجوده في نفسه عين تقرّره ووجوده في الموضوع . والجوهر ما في حدّ ذاته
بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مهيّته ، لبحسب خصوص نحو وجوده وتشخصه ، ان يكون
١٢ تقرّره ووجوده لافى موضوع . والمحلّ انما يكون موضوعا للحالّ فيه ، اذا كان مقوما
لشخصيته والمهيّته جميعا . فاذن ، لمقولات الجائزات جنسان اقصيان . وكلّ حقيقة
متصلة من الميات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الاقصيين لامحالة .
١٥ فليثبتت .

وميض

- فاذ قد تعرّقت المعنى الذي جنّسنا لمقولة الجوهر والمعنى الذي جنّسناه لمقولات
١٨ الاعراض ، وهما طبيعتان متباينتان بالذات ، فقد استبان لك ان شيئا واحداً يمتنع
ان يكون تحت جنسين متباينين ، ويحمل عليه الجوهر والعرض من وجهين متغايرين .
وما تشبّث به في تسويغ ذلك فروريوس ومن على طريقته من الـ « من حيثين »
٢١ في هذا المسئلة ، من انّ الصورة الشخصية الجوهرية حالة الهيولى من حيث شخصيتها ،
ومستغنية عنها من حيث سنخ المهيّة ، والهيولى متقومة بها من حيث نفس المهيّة ، و
مقومة لها من حيث الشخصية فيحمل عليها « العرض » من حيث خصوصيته الشخصية ،

- و «الجوهر» من حيث سنخ نفس المهيّة، اذا العرض هو الموجود في الموضوع، والموضوع هو المحل المتقوم، لا بذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه بخصوصه، وهو المعنى بـ «المحل المتقوم بنفسه»، وان المهيّة الجوهرية المعقولة قائمة بالموضوع من حيث الوجود^٣ الذهني، ومستغنية عن المحل من حيث نفسها ومن حيث وجودها في الخارج، فيحمل عليها «العرض» من حيث وجودها في الذهن، و«الجوهر» بحسب نفسها وبحسب وجودها في الاعيان، اذ الذهن موضوع لها بحسب خصوص وجودها الذهني، لا بحسب سنخ^٦ نفسها، ولا بحسب وجودها المرسل على الاطلاق. فمما لاسبيل له الا الى الفساد، لما قد دريت ان الجوهرية و العرضية بحسب سنخ نفس المهيّة، لا بحسب نحو وجود او خصوص تشخص اذ العوارض بعد مرتبة المهيّة. فكيف تبطل بها نفس ذات^٩ المعروض.

- فاذن الصورة الشخصية الجوهرية في حدّ نفسها جوهر بجميع الاعتبار، وان عرض لها، من حيث الشخصية، ان تكون شخصيتها في محلّ. وكذلك الصورة^{١٢} المعقولة من الجوهر جوهر في حدّ ذاتها بجميع الاعتبار، وان عرض لها، بحسب نحو وجودها في الذهن، ان يكون وجودها الذهني في محلّ. انما اللازم من ذلك ان يكون العلم بها، وهو وجودها الارتسائي الذهني، عرضاً، لا المعلوم بالذات على الحقيقة، وهو نفس جوهر المهيّة.

- فتلطّف في فطانتك، واحسب انّ من سنع ما تلوناه على أسمع القلوب، ثمّ استنكر كون العرض جنساً اقصى لمقولات الاعراض، كما الجوهر لأجناس الجواهر،^{١٨} وسوّغ دخول حقيقة واحدة تحت الجوهر والعرض باعتبارين، فأدّنا قلبه خطّلاً وأن وقفا قريحته عريضة.

٢١

وَمَيْضُ

فالقول الفصل انّ «الجوهر» يطلق على معنيين: الموجود لا في موضوع، ولا يستراب في انّ هذا المعنى ليس حدّاً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة؛

والمُهيَّية المتأصلة التي هي ، في حدّ جوهرها ، بحيث حقّها ان تكون ، بحسب نفس طبيعتها المرسلّة ، قائمة الذات لافي موضوع .

٣ وهذا المفهوم حدّ الجنس الاقصى^١ لأجناس الجواهر ، لما انّ لطباع هذا المفهوم ، بالنسبة اليها بحسب نفس المُهيَّية ، خواصّ الذات بالنسبة الى ذى الذات ، ولأنّه لولم يكن من الذاتيّات ، بل كان من لوازم المُهيَّية ، كان له لاحالة مبدأ بالذات في نفس جوهر المُهيَّية ، فذلك المبدأ هو الذى جنّسناه لمقولة الجوهر ، وسمّيناه «الجنس الاقصى» ولأنّه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها ، وهى في حدّ انفسها ممتنعة الانسلاخ عنه ، وهو طبيعة ثبوتية ، لا من المعانى السلبية والمفهومات العدمية . فاذا كان هو من الطبايع العرضية التي هي من لوازم المُهيَّية ، كان له مبدأ مشترك بينها بازائه ، وينتهى لاحالة الى طبايع ذاتي مشترك ، فذاك عندنا هو الجنس الاقصى^١ .

وكذلك «العرض» يطلق على معنيين . الموجود في موضوع ، وليس له صلوح ان يكون حدّاً لمقولة العرض ، بل هو من العرضيّات اللاحقة ، لا يستراب في ذلك . والطبيعة الناعتية التي ، في حدّ ذاتها ، بحيث حقّها ، بحسب شخصيّتها وبحسب نفس طبيعتها المرسلّة جميعا ، ان تكون قائمة الذات في موضوع . فهذا الطبايع المشترك بين جميع الاعراض هو الجنس الاقصى^١ لمقولة العرض ، بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة ، كما في الجوهر ، من غير فرق اصلا .

١٨ وانّ الشريك في الرياسة قد سار مسيرتنا في الشفاء وفي التعليقات في غير موضع واحد . قال في سادس اولى قاطيغورياس الشفاء بهذه العبارة .

فصل - في افساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا من وجهين . قد نبغت مذاهبٌ عجبة في امر العرض والجوهر ، دعا اليها الاشكال الواقع في الفرق بين العرض والصورة ، وظنّ ان الصورة ايضا عرض .

٢١ وذكر ضروبا من الشك . ثمّ قال : فتهوشت طبقة وظنّت ان شيئا واحدا يكون جوهرًا وعرضًا . واما نحن ، فنقول انّ هذا مستحيل فاسد ، فانّ هذه المقاييس كلّها

- فاسدة . ونقول أوّلاً انا نعى « بالجوهر » الشيء الذى حقيقة ذاته توجد ، من غير ان تكون فى موضوع البتّة ، اى حقيقة ذاته لا توجد فى شيء البتّة كجزء منه ، وجوداً يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقتة ايّاه وهو قائم وحده . وان العرض هو الامر الذى لا بدّ ٣ لوجوده من ان يكون فى شيء من الاشياء بهذه الصفة ، حتى انّ مهيتته لا تحصل موجودة ، الا ان يكون لها شيء يكون هو فى ذلك الشيء بهذه الصفة . واذا لاشياء على قسمين :
- ٦ شيء ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون فى شيء من الاشياء ، كوجود الشيء فى موضوعه؟ وشيء لا بدّ له ان يكون فى شيء من الاشياء بهذه الصفة ، فكلّ شيء امّا جوهر واما عرض . واذا من الممتنع ان يكون شيء واحد مهيتته مفتقرة فى الوجود الى ان يكون شيء من الأشياء هو فيه ، كالشيء فى الموضوع ، ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الأشياء البتّة هو فيه ، كالشيء فى الموضوع ، فليس شيء من الأشياء هو عرض وجوهر ، فلنرجع الى شكوك هؤلاء ، فنقول ان الصورة ليس لها موضوع البتّة هى فيه .
- ٩ ثمّ قال : وكما انّ الجوهرية لم تكن لاجل ان الشيء بالقياس الى شيء ما هو لا فى موضوع ، بل لانه فى نفسه كذلك ، فكذلك العرضية ليست عرضيته لانه بالقياس الى شيء بعينه هو فى موضوع او ليس فى موضوع ، بل لانه فى نفسه يحتاج الى موضوع ما . كيف كان وائى شيء كان . واذا كان له ذلك فهو عرض ، وان لم يكن ذلك الشيء هو هذا الشيء ، وكان هو فى هذا الشيء ، لا على انه فى موضوع ، فليس يمنع ذلك انّه فى نفسه فى موضوع . وانما هو عرض ، لانه فى نفسه فى موضوع . نعم ،
- ١٥ العرضية والجوهرية ، اعنى كون الشيء عرضياً للشيء او جوهرياً له ، فذلك ممّا يكون على هذا الاعتبار . فانه اذا اضيف الى شيء ، فكان فيه ، وكان كالشيء فى الموضوع ، فهو عرض وعرضى . امّا عرض ، فلان ذاته قد حصل موجودا فى موضوع ، لانه موجود فى هذا الموضوع ، فدلّ ذلك على انه محتاج فى نفسه الى موضوع ٢١ ما ، اذا احتاج الى هذا الموضوع . واما عرضى ، فهو امر له بالقياس الى هذا الموضوع ، فانه بالقياس الى هذا الموضوع ، غير مقوم له ، ولا جزء من وجوده ، فهو عرضى .

- فالشئ عرض لانه في نفسه مفتقر الى موضوع ، وعرضي لانه لغيره بحال كذا . وهذا المعنيان ، وان تلازما في هذا الموضع ، فاعتبارهما مختلف . ولكل واحد منهما مقابل آخر بوجه من وجوه المقابلة . اما للعرض ، فالجوهر . واما للعرضي فالجوهرى ، اى الذاتى ، سواء كان جوهر ، كالحيو ان للانسان ، او عرضا ، كاللون للسواد .
- ثم قال : ونقول من راس ايضا انه ، لو كنّا قلنا ان الشئ ، اذا قيس الى شئ هو فيه ، لم يخل اما ان يكون هو فيه على انه موضوعه ، او لا يكون ؛ فان كان كذلك ، فهو عرض ، وان لم يكن كذلك ، وهو فيه ، فهو جوهر فيه ، لكن هذا المذهب صحيحا .
- لكنّا لسنا نقول هكذا ، بل نقول ان الشئ ، اذا كان في نفسه غير مفتقر الى موضوع البتة ، هذا الذى هو فيه ان كان في شئ او غيره ، فهو جوهر ؛ وان كان في نفسه محتاجا الى موضوع يكون فيه ، اى شئ كان ذلك الموضوع ، كان هذا او غير هذا ، فهو عرض . واطن ان من سمع هذا ، ثم ثبت على ان شئ واحد يكون جوهر او عرضا ، فقد خلع الانصاف ، انتهى كلامه في هذا الفصل بعبارة بألفاظها .
- وقال في اول ثلاثة قاطيغورياس : و اذا كان الجوهر انما هو جوهر ، كما قدمته لك ، بماهيته التى يلزمها وجود في الاعيان او في الاوهام ، ليس من حيث هو موجود في الاعيان ، والا ، لكان المفهوم من لفظة « الجوهر » ، مشككا لامتناعيا ، كما قالوا .
- بل انما نعى بـ « الجوهر » الشئ الذى حق وجود الماهية الخاصية له في الاعيان ان يكون لا في موضوع ، وجب ان تكون هذه الماهية ، كالانسان مثلا ، لحقيقتها جوهر .
- فالانسان انما هو جوهر ، لانه انسان ، لانه موجود في الاعيان نحو من الوجود .
- واذا كان جوهر لانه انسان ، فالحق من اللواحق ، اعنى مثل الشخصية والعموم ، وايضا مثل الحصول في الاعيان او التقرر في الذهن ، فهى امور تلحق جوهر . ولواحق الجوهر لوازم واعراض ، لا تبطل معها جوهرية ، فتبطل ذاته ، فيكون قد لحقت غير الجوهر ، اذا الجوهر قد بطلت ذاته . فاذا الاشخاص في الاعيان جواهر ، والمعقول الكلى ايضا جوهر ، اذ صحيح عليه انه ماهية حقها في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ، ليس لانه

معقول الجوهر ، فانّ معقول الجوهر ربّما شكّكك في امره ، فظنّ به انه علم وعرض .
 بل كونه علما امر عرض لماهيته ، وهو العرض ، واما ماهيته فلهيئة الجوهر ، والمشارك
 للجوهر بماهيته جوهر ، وكذلك ، فانّ حدّ العرض من حيث هو طبيعة وحدّ النّوع
 من حيث هو طبيعة وحدّ الجنس ايضا من حيث هو طبيعة ، محمولان على الاشخاص ،
 لا يُشكّ فيها انها جواهر ، فما شاركها في حدّها ، فهو جوهر . ولو كانت جواهر ،
 لانّها موجودة في الاعيان مكننفة بالاعراض ، لكانت جوهرية الامور عارضة
 لماهيّتها ، اذ صحّ انّ الوجود عارض في هذه الماهيات ، ولكانت العوارض تجعل ماليس
 في نفسه بجوهر جوهرآ ، فتكون شيء عرض له ان كان جوهرآ ، فتكون الجوهرية عارضة
 لشيء ، واذ هذا مستحيل ، فكليّات الجواهر جواهر في ماهياتها . انتهت عبارته
 باليقاظها .

فهذا هو الحقّ الصّراح على السبيل المستبين . و ربّما صُودف في الشفاء مآظاهرة
 يخالف ذلك السبيل . وليس باطنه وفقاً لظاهره ، فيُحوّج كَشْطُ السُّتْرَةِ عنه الى
 تامل ادقّ . واما المقلّدون ، فعا متهمّ ناكبون عن الصراط الى مذاهب خفيفة وطريق
 سخيّة .

وَمَيْضُ

١٥

جعل ثاني ثانية قاطيغورياس في تعقّب ما قيل في نفي جنسيّة العرض ، فاستقصى
 حججهم السخيفة وتعقّبها بالنظر .

ثمّ قال : فلامعونة لمثل هذه الهذيانات ، في ان يقال انّ العرض ليس بجنس ،
 وان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس لكنّهم قالوا شيئاً آخر ، وهو انّ العرض لا يدلّ
 على طبيعة البياض والسواد و على طبائع ساير الاعراض ، بل على انّ له نسبة الى ما هو
 فيه ، وعلى انّ ذاته تقتضي هذه النسبة ، والجنس يدلّ على طبيعة الاشياء و ماهيّتها في
 نفسها ، لا ما يلحق ماهياتها من النسبة . وهذا قول سديد . والدليل على ذلك انّ لفظة
 « العرضيّة » اما ان تدلّ على انّ الشيء موجود في موضوع ، فتكون دلالته على هذه

٢١

- النسبة ، او تدلّ على أنّه في ذاته بحيث لا بدّ له من موضوع . فهذا ايضا معنى عرضيّ .
- ٣ وذلك لانّ نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض ، مثل الكيفيّة والكميّة والوضع ، نسبة امر غير مقوم لماهيّاتها ، لانّ ماهيّاتها تتمثّل مدركةً مفهومةً ، ثمّ يُشككُ في كثير منها ، فلا يدري أنّها محتاجة الى موضوع ، حتّى يُبرهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى ، وحتّى انّ قوما جعلوا هذه الامور جواهر ، فنسبة العرض الى هذه نسبة الموجود الى ماهيّات العشرة ، من حيث ليس داخلا في المهيّة . انتهى مقاله .
- ٦ وقوله « وان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس » ، على سبيل الفرض والتقدير ، اى وان فرضنا و سلّمنا أنّه الحقّ . وقوله « وهذا قول سديد » اى بالنسبة الى تلك الهذيانات ، لا أنّه سديد في نفسه . كيف ؟ وهو في نفسه بحث خسيس ، وشكّ ضعيف ،
- ٩ يورد في مقامات عديدة ، منها في كون المضاف جنسا ، وهو هناك اقوى ، لكون النسبة في المضاف متكررة . فكيف تكون المعقوليّة بالقياس الى الغير ذاتيّة للماهيّة ؟
- ١٢ والشريك اورده في كتاب قاطيغوريوس و في كتاب علم مابعد الطبيعة ، وقال في حلّه انّ ماهيّة المضاف الذي هو احد الاجناس ، هي حيثيّة كون الشئ في حدّ نفس مهيّته بحيث ، اذا ما عمل لزمته عند العقل المعقوليّة بالقياس الى الغير ، لا كون الشئ معقولا بالقياس الى الغير بالفعل .
- ١٥ فكذلك الامر ههنا ، وهو اسهل . فماهيّة العرض الذي هو جنس مقولات الاعراض . هي حيثيّة كون الماهيّة حقّها بحسب نفسها ان تكون بحيث ، اذا ما وجدت ، كانت قائمة الذات في موضوع لا النسبة الى الموضوع ، ولا الوجود بالفعل في الموضوع .
- ١٨ وكذلك التشكيك بانّ الذاتي يكون بين الثبوت للمهيّة ، فما يقع الشكّ في اثباته للمهيّة لا يكون من ذاتيّاتها فانه اسخف واخسّ ، وهو عامّ اليراد في اكثر الماهيّات ، مثل ما يقال : لو كانت النفس الانسانيّة جوهرًا مجردًا ، لمّا صحّ ان يشكّ فيها حتّى ربّما يزعم أنّها عين المزاج . ويندفع بانّه انّما الشكّ حيث لاتعمل المهيّة وما هو ذاتي لها بالكنه .
- ٢١

ولقد احسن شيخ الاشراق اذ قال في المطارحات .

قالوا : العرضية هي من لوازم الاعراض ، كالسواد والبياض ، وعللوا باننا
نعمل السواد اولاً ، ثم نعمل اضافته الى محل ، فنسبته الى المحل المستغنى تابعة لماهية
عرضية لها . وهذا الوجه اصلح من قولهم . اننا نعمل السواد ونوعاً غيره من الاعراض ،
ونشكك في عرضيته ، فالعرضية ليست بذاتية . فان هذا التبيين يتوجه في الجوهر
بعينه . فانهم يثبتون ان الصور جواهر والفصول جواهر وكلّيات الجواهر جواهر
بمُجَجّ ، فيقول القائل : عقلناها وشككناها في جوهريتها . فالجوهرية . ايضاً
عرضية . وقد قيل انها جنس . واذا سلموا هذا ، فعسى ان يصعب عليهم اثبات كثير
من الاجناس .

ثم قال : و ان اعتذر معتذر منهم بانّ الذي يشكك في جوهرية فصل او صورة ،
انما هو لعدم تنبّهه بمعنى الجوهر او بمعنى ذلك الفصل او الصورة ، فليقولوا في السواد
وغيره من الاعراض بمثل هذا ، من انه انما يشكك في عرضية السواد من لم يفهم معناه
او معنى الجوهر او الجسم او معنى العرضية . انتهى كلامه . فليتنبّه ولا يتخطّ .

وَمِيْضٌ

اَلَمْ نَسْأَلْ عَلَيْكَ ؟ - ما اذا دَقَقْتَ التأمل ، استبان لك انّ مطلق ظرف
التأصل ، اعنى حاقّ الاعيان ، ليس هو بأوسع من المرتبة العقلية الصادقة بحسب ذلك
الظرف ، على خلاف الامر في مطلق نفس الامر بالقياس الى المرتبة العقلية الواقعة لابتعمّل
العقل . ليست الذات الملزومة للوازمها الخارجية ، اذا تقرّرت في الخارج ، صدرت
عنها افعالها واحكامها ، وغشيتها لوازمها وشؤونها بثة . فنفس ذاتها المرسله بماهى
هى ، مخلوطة في الخارج بوجودها ولوازم وجودها ، غير منسلخة ولا منحازة عنها اصلاً .
فاذن جوهر ذاتها المرسله ، من حيث هى هى ، واقعة في حاقّ الخارج . ولكن
مرتبة نفسها المرسله المنازاة عن مرتبة مخلوطيتها بلوازمها التابعة لجوهر ذاتها ، مرتبة عقلية
بحسب نفس الامر . وليست هى مرتبة عينية بحسب متن الخارج . فمرتبة نفس الذات

- بماهى هى فى الخارج ، وان كانت هى وراء مرتبة اكتناف العوارض اللازمة ايّاها ،
 ٣ ألا أنّ المرتبتين متخالفتان غير منحاذاة احديهما عن الاخرى فى متن الاعيان ، فاذن مرتبة
 نفس الذات من حيث هى فى الخارج ، مرتبة عقلية للذات العينية المتناصلة ، ولكن
 بماهى الذات العينية ، لمرتبة منازة عينية . وكذلك الطبيعة المرسله ، لا بشرط شىء
 موجودة بحسب نفسها المرسله فى متن الاعيان ، ولكن على المخلوطية بالشىء الطبيعى ،
 ٦ اى بفردها الذى هو الطبيعة بشرط شىء ، اذا اتفق ان صارت فى الوجود عين فردها ،
 فرتبة الطبيعة المرسله الموجودة بحسب نفسها فى الأعيان ، مرتبة عقلية للطبيعة الموجودة
 العينية ، لمرسله منازة عينية فى متن الأعيان .
- ٩ فأما وعاء الحصول المعبر عنه بـ « نفس الأمر » فالامر فيه على نمط آخر ، اذ
 الذات المرسله الملزومة ، للعقل ان يلحظها بماهى هى ، من غير ان يدخل فى ذلك اللحاظ
 شىء من العوارض اللازمة المكتنفة ايّاها . فهى فى هذا اللحاظ بمعزل عن جميع العوارض
 ١٢ التى من حملتها هذا اللحاظ . واذ هذا اللحاظ نحو من انحاء الوجود ، وليس هو من
 اللحاظات التعملية ، بل هو من مراتب نفس الامر ، اذ المهمة من حيث هى ، ليست
 الاهى فى نفس الامر ، فالذات المرسله الملحوظة بماهى هى مخلوطة بهذا اللحاظ ، بحسب
 ١٥ حاق نفس الامر ، ومنسلخة عنه بحسب خصوص هذه المرتبة . فاذن ، نفس الامر
 أوسع من هذه المرتبة ، كما البلدة مثلاً أوسع من دار من دورها . فنفس الامر بمنزلة
 المدينة ، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها . فاذن ، نفس هذه المرتبة وعاء الخلط والتعرية
 ١٨ باعتبارين .

- وكذلك للعقل ان يلحظ الطبيعة المرسله ، بماهى هى لا بشرط شىء ، ويفصلها
 عن الشىء الطبيعى الذى هو فرداً من أفرادها ، وان هو الا الطبيعة بشرط شىء . ففى
 ٢١ هذا اللحاظ ، وهو نحو ما من انحاء تحقق الشىء فى نفس الامر ، تنماز الطبيعة بشرط شىء
 عن الطبيعة لا بشرط شىء ، بحسب اعتبار التعيين والابهام . وهى تخالطها ايضاً من حيث
 الحصول فى هذا اللحاظ ، لأن وجود الطبيعة بشرط شىء فى اى ظرف كان ، هو بعينه

وجود الطبيعة لا بشرط شيء في ذلك الطرف ، بحسب نفس الامر بته ، فاذن ، هذا
 اللحاظ بخصوصه من الملحظات التي هي انحاء نفس الامر ، ظرف التمايز و التخالط
 باعتبارين . فليتبصر .

٣

وَمَيِّضٌ

هل انت ذو قرينة قدسية و غريزة ملكوتية ؟ فيتلى على سمعك و يُنفثُ

في روعيك انه انما يتصحح الوجود الارتسامي في الذهن لما لا يكون الوجود عين
 لهيته . فاما ما لهيته عين الوجود ، فانه يمتنع ان يكون لهيته حصول في ذهن ما
 من الازهان ، ولذاته تمثل في مدرك ما من المدارك من سبيلين .

الاول انك قد استيقنت انه يجب لاحالة انحفاظ المهية وجوهرياتها جميعا ،

في اي نحو كان من انحاء الوجود ، و يمتنع ان ينسلخ الشيء عن ذاته ، او عن شيء من
 ذاتياته في نحو من انحاء الوجود ، وفي ظرف من ظروف التقرر اصلا . فان تقرر
 الشيء و وجوده ، لا يتصور ان يكون مبطلا لجوهر ذاته و مفسدا لسنخ مهيته بالضرورة
 الفطرية . اليس نحو الوجود يلحق جوهر الذات ، فكيف تكون انحاء الوجودات اللاحقة
 و الشخصيات الواردة مبطلا لجوهر الذات الملحق بها و مفسدة لسنخ المهية المورد
 عليها .

١٥

فالانسان مثلا يستحيل ان يوجد نحو من الوجود و يتشخص ضرباً من التشخص ،
 ينسلخ ، بحسب ذلك الوجود و التشخص عن الانسانية او الحيوانية مثلا . و الا لم يكن
 ذلك الوجود و التشخص يلحق ذات الانسان و لهيته ، بل ذاتاً و لهية غير ذات
 الانسان و لهيته . و ليس من المستبين ان الوجود الاصيل في متن الاعيان و الارتسام الظلي
 في لوح الازهان ، نموان متقابلان من انحاء الوجود ؟ و الموجود الذهني ، بما هو موجود
 في الذهن ، متمثل في العقل ، لا يكون متاصلاً بالوجود متقرراً في الاعيان .

٢١

فاذن ، قد استبان ان الشيء ، اذا كانت له مهية وراء الوجود ، صح ان
 توجد لهية وجوداً ارتسامياً بالانطباع في ذهن ما من الازهان ، فتكون ماهيته ، من

- ٣ حيث هذا الوجود الانطباعي ، منسلخةً عن التقرر الاصيل والوجود المتأصل في متن الخارج وحقاق الاعميان . فأما اذا كان الشيء ماهيته هي بعينها الوجود الاصيل في متن الخارج وحقاق الاعميان فتكون نسبة الوجود الاصيل العيني الى ذاته نسبة الانسانية الى ذات الانسان ، فليس في فرجار التصور ودائرة الامكان ان توجد ذاته بالوجود الذهني ، وتمثّل ماهيته في ذهن من الازدهان . وآلا ، لزم اما ان تنسلخ ماهيته عن نفس ذاتها ، او عن ذاتياتها ، واما ان ينقلب الوجود الظلي الذهني وجوداً متصلاً عينياً ، واما ان يكون الشيء ، بما هو موجود ظلي منقطع في الذهن ، موجودا اصيلا متقدراً في متن الاعميان ايضا . وذلك كلّه خلف محال .
- ٩ السبيل الثاني انه قد افترّ في مقرّه من علم مافوق الطبيعة ، ان الوجود اما عين الشخص او مساوقه . وقد استقصينا بيان ذلك في كتاب التقديسات . فالوجود في الاعميان هو الشخص العيني بعينه ، والوجود في الذهن هو عين الشخص الذهني ، لا غير . فاذا صحّ لمهية الشيء وجود في الاعميان وتمثّل في الذهن ، كان نفس ماهيته لا تمنع الشراكة بين الفردين العيني والذهني . فكانت لا محالة له ماهية كلية صالحة للحمل على ذينك الفردين .
- ١٥ فاذن لو كانت للشيء مهية وراء الوجود ، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة الشخص او مساوقتها . فيمكن ان تكون له مهية كلية تلحقها مرتبة الشخص التي هي مرتبة الوجود بعينها . فيصحّ لها فردان متغايران ، بحسب وجودها العيني والذهني . واما اذا كان الوجود الاصيل في الاعميان هو نفس ماهيته بعينها ، فلا تتصور له لا محالة كلية ولا تشخص ، آلا خصوص تشخصه العيني بحسب وجوده المتأصل في متن الاعميان ، لان تشخصه العيني بالوجود في الاعميان هو نفس ماهيته ، لا غير . فاذن ، لا يتصحّح لمهية وجود في الذهن يلزمها بحسبه فرد ذهني .
- ٢١ فاخفض جناح عقلك للحق ، ولا تكونن من الجاهلين .

وَمَيْضُ*

و بمثل ما استبان لك من السبيلين ، يستبين انه انما تتصحح المرتبة العقلية للذات العينية ، اذ لم تكن الذات العينية ، وجودها الاصيل في متن الاعيان هو بعينه جوهر ٥ نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي هي .

فاما اذا كانت مرتبة نفس الذات بما هي هي ، هي بعينها الوجود في حاق الاعيان ، كانت المرتبة العقلية بحسب نفس ماهية الذات الحقّة من حيث نفسها المرسلّة ، هي ٦ بعينها الوجود في متن الخارج والتقرّر في حاق الاعيان . فالمرتبة العقلية والهوية العينية هناك واحد ، على خلاف شاكلتهما حيث يكون الوجود زائداً على المهية . فهلذان اصلان من امّتهات الاصول التي هي اركان علم مافوق الطبيعة . ٩

وَمَيْضُ*

لعلك تكون ، بما القى اليك من الضوابط والقوانين ، مستنهماً الى مذهب العقل الصراح ، مستيقناً ، ان مرتبة التقرّر والفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري ١٢ الذي لا يتكثّر الا بتكثّر الموضوعات ولا يتصور له فرد سوى الحصّة لا يتخصص الا بالاضافة ، لاقبلها .

فالصحيح : صار الانسان فوجد ؛ لست اقول : صار الانسان انساناً ، فصار ١٥ موجوداً على سبيل الصيرورة الايتلافية المستدعية بمفهومها صائراً ومصيراً اليه . بل اقول : صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم الا صائراً فقط ، اى بتجوهر جوهر ذاته وتقرّر سنخ حقيقته ، فوجد ، اى انتزعت عنه الوجودية ١٨ المصدريّة ، لانها اول ما ينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقرّرة ، من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة ، اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها في ظرف تلك الوجودية . فترتبة الوجودية المنتزعة المتأخرة حكاية عن مرتبة العقلية الواقعة ٢١ المتقدمة ، وتابعة لنفس تلك المرتبة المستتعبة ايّاه . وملاك كون الوجود بمعنى الوجودية المصدريّة ، عارضاً من عوارض المهية ، لاعين جوهرها ولاجوهرية من جوهرياتها ،

- وميزانه ومعياره ، بل مرجعه وصيوره ومآله ومعاده ، هو كون المهية غير متقرّرة بنفسها ، بل من تلقاء جاعل فاعل مُبدع مفيض ، يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها
- ٣ ويفيض جوهرها . ثم لوازم المهية من حيث جوهرها انما علمتها ومبداها نفس جوهر الماهية في مرتبة التقرّر والفعلية ، قبل مرتبة الموجودية المنتزعة اخيراً . فامّا ساير العوارض اللاحقة ، فعروضها للماهية ولحوقها بها ، ليس الا بعد مرتبة الوجود . وضمان بسط هذه
- ٦ المباحث على ذمة الافق المبين .
- وشريكنا الرئيس سائر مسيرتنا في ذلك كله : قال في ثاني اولى الفن الاول من الشفاء في المدخل : وماهيات الاشياء قد تكون في اعيان الاشياء ، وقد تكون في التصوّر .
- ٩ فتكون لها اعتبارات ثلاثة . اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية ، غير مضافة الى احد الوجودين وما يلحقها من حيث هي كذلك . واعتبار لها من حيث هي في الاعيان ، فتلحقها ايضا اعراض ويخصّ وجودها ذلك . واعتبار لها ، من حيث هي في التصوّر ، فتلحقها حينئذ اعراض تخصّ وجودها ذلك ، مثل الوضع والحمل ، ومثل الكلية
- ١٢ والجزئية في الحمل ، والذاتية والعرضية في الحمل .
- ثمّ قال في سادسها : قد سلف لك انّ للاشياء ماهيات ، وان تلك الماهيات
- ١٥ قد تكون موجودة في الاعيان ، وقد تكون موجودة في الاوهام . فانّ الماهية لا توجب لها تحصيل احد الوجودين ، وانّ كلّ واحد من الوجودين لا يثبت الا بعد ثبوت تلك الماهية ، وان كلّ واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواصّ واعراضاً ، تكون
- ١٨ للماهية عند ذلك الوجود ، ويجوز ان لا تكون له في الوجود الاخر . وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية لكنّ الماهية تكون مقرّرة اولاً ، ثمّ تلزمها هي . فانّ
- الاثنيّة تازمها الزوجيّة ، والمثلث يلزمه ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين ، لا
- ٢١ لاحد الوجودين ، بل لانه مثلث . انتهى كلامه . ومثله في الاشارات وفي التعليقات في مواضع عديدة .

ومن مشطّعة المقلّدين من يتحيّر ولا يستقيم ، فتارات يتبع الحقّ ، وتارات

يُحيص عن السبيل الى سبيل المساوغة بين مرتبة الوجود ومرتبة الفعلية ، ولا يستبين له فساد ذلك مع شدة ظهوره .

- ٣ وفي المقلدين من ينتكس ويسير على عكس سير المحصلين ، فيقدم مرتبة الوجود على مرتبة الفعلية ، ولا يُبالى بتقديم العارض على المعروض ، فيقول : وجد فصار انسانا ، و يُسندُه الى خاتم المحققين في شرح الاشارات وفي مَصَارِعِ المَصَارِعِ ، و يتحامل طبيعة "مهمة" مشتركة بين الجنسَيْنِ الأقصيين ، الجوهر والعرض ، تتعين بالجوهرية او العرضية لخصوصية احد الوجودين ، ونحن في عُنْفوان العُمُر وغُلواء الشباب قد اوضحنا سبيل ابطاله واصبنا مَحْزًا القول فيه في الحواشي والمعلقات . واما الان فالوقت اعز من ذلك .

وَمُضَّةٌ

- ١٢ اَلَسْنَا عَلَمْنَاكَ فِي الْاَفَقِ الْمَبِينِ اَنَّ الْمَعْلُولِيَّةَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ، صَدُورِيَّةٌ وَتَالِفِيَّةٌ ؟
- ففعلولية الصدور ، هي الاستناد الى العلة المحتاج اليها في التقرر والوجود ، وتكون هي لاحالة خارجة عن قوام ماهية المعلول . اذ جزء المهيئة عاخذ من جانب المعلول ، وفي حيز المفروغ عنه باللحاظ حين ما يلحظ استنادها الى العلة ، اذ ليس للشئ المركب استناد مستأنف الى العلة ، وراء استنادات الاجزاء بالاسر ، ولا للعة فيه تأثير جديد بعد التأثير في الاجزاء بالاسر ، فصدور جزء المعلول عن العلة متضمن في صدوره عنها . ومعلولية التألف ، هي ائتلاف قوام ماهية المعلول من اجزائها التي هي جوهرياتها المتقوم جوهرها منها .

- ١٨ وكذلك العلية ايضا ، في ازاء المعلولية ، على ضربين . عليّة من سبيل الصدور ، وعليّة من سبيل التألف . والعلة بحسب التألف في حيز المعلول بحسب الصدور ، وداخلة فيه ، وهو معلولها من حيث التألف ، ومعلول علّتها من حيث الصدور ، وعلّته من حيث الصدور مباينة لسنخ ذاته وخارجة عن جوهر ماهيته . ومنبع الافتقار الى العلة من سبيل الصدور ، طباع الامكان الذاتي ، و الى العلة من سبيل التألف كون الذات

مزدوجة الحقيقة غير احديّة الماهيّة .

وَمَيْضُ*

٣ قال الشريك في منطق الاشارات : اعلم ان من المحمولات محمولات مقوّمه لموضوعاتها ، ولست اعنى «بالمقوّم» المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه في ماهيّته ويكون داخلا في ماهيّته جزءاً منها ، مثل الشكلية للمثلث ، والجسميّة للانسان . ٦

ثمّ قال : اعلم انّ كلّ شيء له ماهيّة ، فانه انّما يتحقّق موجودا في الاعيان او متصوّر في الازهان ، بان تكون اجزاؤه حاضرة معه . واذا كانت له حقيقة غير كونها موجودةً احد الوجودين ، وغير مقوّمه به ، فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها ، لازم او غير لازم . واسباب وجوده ايضاً غير اسباب ماهيّته مثل الانسانيّة ، فانه في نفسها حقيقة او ماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الازهان مقوماً لها ، بل يضاف اليها . ولو كان مقوماً لها لاستخال ان يتمثل معناها في النفس ، خاليا عما هو جزؤها المقوّم . ١٢ انتهى بالفاظه .

وقال في النمط الرابع : الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيّته وحقيقته ، وقد يكون معلولا في وجوده . ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً ، فانّ حقيقته متقوّمه بالسطح والخطّ الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث ، وحقيقة المثلثيّة ، كانتهما علّته المادّيّة والصوريّة . واما من حيث وجوده ، فقد يتعلّق بعلة اخرى ايضاً ، غير هذه . ليست هي علّة تُقوّمُ مثلثيّته وتكون جزءاً من حدّها . وتلك هي الفاعليّة او الغائيّة التي هي علّة فاعليّة لعلّة الفاعليّة . ١٨

وقال في اوّل رابعة الهيات الشفاء : ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة موجودة ، ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجوداً . وليس في هذا انّ الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يُحتاج اليه حتّى يُفاد للكثرة وجود بالتركيب منه . انتهى بالفاظه . ٢١

- وقال في سادس ثلاثة الهيئات الشفاء : انما تحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها من الوحدة ، لانها معلولة للوحدة في ذاتها ، اى في جوهر ماهيتها ، معلولية تقويمية تألفية . وقال في حادى عشر اولى طبيعيات الشفاء : ثم الفاعل والغاية ، كانهما مبدآن غير قريبين من المركب المعلول . فان الفاعل اما ان يكون مهيتاً للمادة ، فيكون سبباً لايجاد المادة القريبة من المعلول ، لا سبباً قريباً من المعلول ؛ او يكون معطياً للصورة ، فيكون سبباً لايجاد الصورة القريبة . والغاية سبب للفاعل في انه فاعل ، وسبب للصورة والمادة بسبب تحريكها للفاعل للمركب . فالمبادئ القريبة من الشيء ، هى الهوى والصورة ، ولا واسطة بينهما وبين الشيء ، بل هما علتاه على انهما جزآن يقومانه بلا واسطة ، وان اختلف تقويم كل منهما ، فكان هذا علة غير العلة التى هى ذاك . انتهى كلامه .
- ومعناه ان علة وجود المركب ، انما سبيل افاضتها اياه ان تفيض وجود الاجزاء بالاسر التى هى جملة العلل لتقوم حقيقته المفتقرة الى علة مفيضة . فيستتبع ايجادها الاجزاء بالاسر وجود المركب الذى هو مجموع الاجزاء من حيث لحوق اعتبار التأليف ، فاحق
- ما ينسب اليه العقل الصدور عن العلة بالايجاد اولاً هو الاجزاء بالاسر ، ثم مجموع الاجزاء الذى هو المركب منها ، لا باستيناف ايجاد آخر مستأنف ، بل بعين ايجاد الاجزاء بالاسر . فالعلة الموجدة للمركب انما اثرها اولاً الاجزاء باسرها ، ثم نفس المجموع المركب على الاستنباع اللازم بالضرورة .
- وليس معناه العبارة ما يوهمه ظاهر اللفظ ان العلة الفاعلة توجد الاجزاء ثم الاجزاء توجد المركب . كيف ؟ وقد اعلن بابطال ذلك في قوله « بل هما علتاه على انهما جزآن يقومانه بلا واسطة » . ومن المستبين للعقل الصريح والذهن الصراح ان الاجزاء مفروغ عن اعتبارها في حقيقة المركب ، حين ما يرام ان يعتبر استناده الى العلة الفاعلة . فاذن هى في حيز المستند ، ومن الامور المعبرة في جانب المعلول ، كما الامكان والاحتياج ، لا في حيز المستند اليه ، ومن الاعتبارات الملحوظة في جانب العلة الجاعلة .

ونظير هذا ما قد اوضحه الافق المبين في مباحث الجعل ، ان سبيل الجاعل في افاضة
المجعول ان يُبدع نفس المهيّية ، فيلزمها بعين ذلك الابداع ان تكون موجودةً صالحةً
٣ لان تنزع منها الموجوديّة ، اذ ليست الموجوديّة الا حكاية نفس ذاتها المجعولة المتقرّرة ،
لا ان يُبدع نفسها ، ثم هي تقتضى ان تكون موجودة على ان تكون هي واسطة في التأثير .
فكيف يُعقل ان تكون المهيّية مؤثرة في وجود نفسها .

٦ واذ قد انصرح ذلك ، فقد استبان انّ علّة الحاجة الى العلّة الصدوريّة هو
الامكان الذاتى مطلقا ، امّا في البسيط ، فامكانه في نفسه بحسب نفسه بما هي هي ، واما
في المركّب ، فامكان اجزائه وامكان جوهر ذاته ، بحسب حال اجزائه . فليستَبَصَّر .

وَمِيسُورٌ

٩ فاذن ، الشئ المزدوج الذات من اجزاء مؤتلفة ، انما افتقاره الى ما هو جزؤه
لذاته وبحسب جوهر ماهيّة . واما الافتقار الى ما هو خارج عن قوام حقيقته ، فبحسب
١٢ افتقار جزئه . فالحاجة الى الجزء هي حاجة نفس جوهر الذات المزدوجة . فاما الحاجة
الى المؤثر و الى كلّ علّة خارجة عن قوام الذات ، فهي بالحقيقة حاجة الجزء او الاجزاء
بالاسر ، والحاجة الى جزء الجزء لنفس الذات ، والسكن من تلقاء ذات الجزء ، ولا يتكرّر
١٥ شئ من الاجزاء في قوام الذات الحقيقية .

وقد يعرض لكلّ من المادّة والصورة ان تكون علّة بواسطة وبغير واسطة معاً
من وجهين ، ولكن على العلّية من السبيلين ، لا بضرب واحد من ضربى العلّية . امّا
١٨ المادّة ، فاذا كان المركب ليس نوعا ، بل صنفاً ، وكانت الصورة لالتى تخصّ باسم
«الصورة» بل هيئةً عرضيّةً ، فحينئذ تكون المادّة مقومّةً لذلك العرض الذى يقوم
ماهية الصنف بما هو صنف . فتكون علّةً مّا من سبيل الصدور للعلّة من سبيل التألف ،
٢١ لكنّها من حيث هي صورة جزء من المركّب وعلّة مادّية . فلا واسطة بينهما بحسب
التقوم والتألف .

وامّا الصورة ، فاذا كانت هي صورة حقيقية ، اى من مقولة الجوهر ، وكانت

تقوم وجود المادة بالفعل ، و المادة علة لماهيّة المركّب ، فتكون علة ما من سبيل الصّدور لعلّة المركّب من سبيل التآلف ، لكنّها من حيث هي صورة جزء من المركّب وعلة صورية ، فلا واسطة بينهما .

٣

وَمَيْضُ

انّ هناك شكّاً مُعْضِلاً ، وهو أنّه لا يُسْتَرَاب في انّ المجموع ، بما هو المجموع ،

٦ موجود الآخر وراء الموجودات التي هي الاجزاء بالاسر . فيكون لامحالة ممكناً ما من

الممكنات بالذات ، كما الاجزاء بالاسر ممكنات . وكلّ ممكّن ، فانّ عدم نفسه ، بما هو هو من حيث نفسه ، ممكن بقتة . فلا محالة لابدّ من ان يمتنع ذلكّ العدم بعلة

٩ موجبة للوجود ، لا بالعرض بل بالذات ، حتّى يتحقّق وجوده الواجب من تلقاء العلة .

فاذن المجموع ، بما هو المجموع ، لا يتصحّح وجوده اذا امتنع عدم نفسه من حيث نفسه ، مع عزل النظر عن عدمات الاجزاء ، من تلقاء علته الموجبة ايّاه . فكيف

١٢ لا يكون له استناد بالذات الى علته وراء استنادات الاجزاء ؟

فهذا الشكّ المُعْضِل العويص انّما سبيل حله من اصلين ، مبسوط تحقيقهما

في الافاق المبين والصّحْف التي في طبقته من اصول العلم الذي فوق الطبيعة .

١٥ احدهما انّ الممكن بالذات هو ما لا يتأبى ذاته طبيعة الوجود وطبيعة العدم ،

لا ما يجوز بالنظر الى ذاته جميع انحاء الوجود وجميع انحاء العدم ، والواجب بالذات ما يجب لذاته طبيعة الوجود . لاجميع انحاء الوجود . والمنع بالذات ما يجب لذاته طبيعة العدم ،

١٨ لاجميع انحاء العدم . فاعلّ نحواً ما من انحاء الوجود بخصوصه ، او نحواً ما من انحاء العدم بخصوصه ، يمتنع بالنظر الى ذات ممكن ما من الممكنات بالذات .

والآخر الاصل الذي عنوانه « اُسُّ قانوني » . وحكم برهانيه انّ امكان الفرد

٢١ او وجوبه بخصوصه . مساوق امكان الطبيعة المرسله او وجوبها ، ولا عكس . وامتناع الطبيعة المرسله

مستلزم امتناع الفرد بخصوصه ، ولا عكس . فامّا استبانة حلّ الشكّ ، فسبيل ايضاحها

ان يقال : كون المجموع ، بما هو المجموع ، ممكناً ما من الممكنات بالذات وراء الممكنات

٣ التي هي الاجزاء بالاسر ، انما يستوجب ان تَسُوغَ له ، بحسب نفسه ، طبيعة العدم بما هي طبيعة العدم . و ذلك ليس يصادم ان يكون عدمٌ ما بخصوصه ، واعنى به عدمه عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى ذاته ، بحسب نفس ذاته . فلا يكون وجوده حاجياً الى ان يمتنع ذلك العدم بعلة موجبة غير نفس ذاته . اليس احتياج تحقق الوجود الى ان يمتنع العدم بعلة وراء نفس ذات المعلول ، انما هو في العدمات الجائزة ، بالنظر الى نفس ذاته لامطلقاً ؟ ٦

فان اَزَعَجَكَ شيطان الوهم حينئذ انه اذا كان عدم المجموع ، بما هو المجموع ، عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى نفس ذاته ، كان لاحالة وجوده عند وجودها واجبا لذاته بنفس ذاته ، ضرورة ان امتناع احد النقيضين بالنظر الى نفس الذات في قوة وجوب الاخر بالنظر اليها بثة اُزِيحَ عنك سلطانه بتفطينك ان نقيض عدم المجموع عند وجود الاجزاء بالاسر ، رفع ذلك العدم ، ورفعهُ اعم من ان يكون بوجوده مع وجودها او بانتفائها مع انتفائها ، فاذا امتنع بالنظر الى ذاته عدمه عند وجودها ، كان الواجب له بنفس ذاته طبيعة هذا الاعم . وقد تأسس في الاس القانوني ان وجوب طبيعة العام المرسل ليس يستلزم وجوب الخاص بخصوصه بل يصح امكن الخاص بخصوصيته او امتناعه ، مع وجوب الطبيعة المرسل في حد ارسالها . فاذن ، وجوب رفع عدم المجموع ، بما هو المجموع ، عند وجود الاجزاء بالاسر ، بالنظر الى نفس ذات المجموع ، لا يابى امكن وجوده عند وجودها امكانا بالذات . فلا يحيص من استناد وجوده ، عند وجود الاجزاء باسرها لكونه ممكناً بالذات ، الى علة جاعلة موجبة اياه مقتضية لامتناع ما يجوز بالنظر الى ذاته ، من انحاء العدم وطبيعته المرسل ، وان كان عدمه ، مع وجود الاجزاء بالاسر ممتنعاً عليه ، بحسب جوهر ذاته . فلا تكون من الجاهلين ولا تُصْغِيَنَّ الى المُتَخَبِّطِينَ .

وَمِيْضٌ

٢١ اما تَسْتَيِّقِينَ ان مقومات المهية باسرها على اللحاظ التفصيلي هي الحد ، ومجموع المقومات على اللحاظ الاجمالى هو المحدود ؟ والاجمال والتفصيل من اوصاف

- الادراك . ولا فرق بين الصورتين بحسب المدرك اصلا . انّما اللّحاظ التفصيليّ نحو من الانكشاف اشدّ من نحو الانكشاف في اللّحاظ الاجمالى ، والمنكشف الذى هو متعلّق اللّحاظين وملحوظ الادراكين ، واحد بالذات مختلف بالاعتبار . والاعتباران متغيران بحسب نفس الامر قطعا . فاذن ، اعتبار مجموع الاجزاء امر وراء اعتبار الاجزاء بالاسر . فانّ الاجزاء بالاسر غير الكلّ الإفرادى بالذات ، وغير مجموع الاجزاء المعروض لاعتبار المعية والتأليف بالاعتبار . واما المعروض والعارض جميعا فأمر اعتبارى ذهنىّ يعتبره الذهن وهو خارج عمّا نحن في سبيله .
- والاجزاء بالاسر هي المتقدّمات المقومات ، ومجموع الاجزاء هو المتأخّر المتقوم المتألف . فالاجزاء بالاسر تفصيل لجوهر ذات مجموع الاجزاء ، وعلّة تامّة لتمام تحصيله بحسب التّصور . وكمال مهيّته بحسب التّقوم والتألف . وهذا الضابط مستوعب الشمول للمهيّات المركّبة على الاطلاق ، لامتخصّص الانسحاب بما له جزء صورىّ ، كما يتوهم بعض من ينقطع من المقلّدين ، ولا يستشعر انّ الاجزاء المادّية والصوريّة باسرها ، فيما له جزء صورىّ ، في منزلة آحاد الاجزاء بالاسر ، فيما تنوّع بالاجزاء المادّية ، لا غير ، كما الامر في كلّ من انواع العدد المتألف من نفس الوحدات فقط ، من دون جزء صورىّ اصلا . فليتعرف وليثبت .

وَمَيْضُ

- قولنا معشر الحكماء الراسخين انّ الاجمال والتفصيل في مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر ، كما بين المحدود والحدّ ، نحوان مختلفان من الادراك ، من غير اختلاف هناك في المدرك اصلا . انّما المعنى فيه بالادراك والمدرك العلم والمعلوم باحد معانيهما الثلاثة المتباينة المختلفة بالذات ، وهو الصّورة العلميّة الذهنيّة المنطبعة في النّفس . وذو الصورة الذى هو سنخ حقيقة المعلوم ، بحسب نفس جوهر المهيّة . لاهما بمعنى الانكشاف المصدريّ والامر المنكشف . ولاهما بمعنى الانكشاف المصدريّ والامر المنكشف ولاهما بمعنى الحالة الادراكية للنفس العاقلة التي هي المقسم في تقسيم العلم الى التّصور

و التصديق ، و متعلق تلك الحالة الذى هو الصورة العلمية الذهنية الانطباعية .
 فالصورة العلمية المنطبعة فى النفس ، علم بالنسبة الى سنخ جوهر حقيقة المعلوم ، ومعلوم
 بالقياس الى العلم المتعلق بها ، واعنى به الحالة الادراكية المختلفة فى صورتي العلم التصورى
 والعلم التصديق بالنوع . فاذن ، الصورة الذهنية المرتسمة فى النفس علم ومعلوم
 باعتبارين .

٦ وايّاها نعنى حيث نقول : العلم والمعلوم متّحدان بالذات . متغايران بالاعتبار .
 وهى واحدة فى العلم الاجمالى ، متكثرة فى العلم التفصيلى . فامّا المعلوم بمعنى جوهر حقيقة
 المعلوم الذى هو ذو الصورة العلمية ، فغير مختلف فى صورتي الاجمال والتفصيل اصلا .
 ٩ والمعلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول هو الصورة الذهنية ، والمعلوم بالعرض المنكشف
 بالقصد الثانى هو الشئ العيى الخارجى . فليتبث ولا يتخبّط .

وَمُضَة

١٢ هل انت ممن يستقيم عقله ؟ فيبصّر قلبك ويستقيم سرك الى ماقد اقترّ عند العقلاء
 فى مقارّه ، انّ كل ممكن مخوف بوجودين سابق ولاحق ، وكلاهما وجوب بالغير لامن
 تلقاء الذات ، وبعمّان مرتبى التقرّر والوجود جميعا ، وكذلك طرفى الايجاب والسلب .
 ١٥ والموصوف بالوجوب السابق نفس الذات ، وبالوجوب اللاحق الذات بشرط اعتبار
 التقرّر والوجود ، ايجابا او سلبا ، وفى الهليات المركبة ، ذات الموضوع بشرط الاتصاف
 بالمحمول او بشرط انتفائه .

١٨ و هذا الاصل مُجمّع على اثباته ، آلا من فئة من المتكلفين للاولوية الغير
 الوجوبية على ضرب من الراجحية . والامر مستبين السبيل عند حزب الحق و ابناء
 الحقيقة . ونحن قد آتينا بالقول المُشْبِح فيه ، وآتيناه قِسْطَه من الفحص ، واوفيناه
 ٢١ حقّه من البسط ، باذن الله العزيز العليم علاسلطانه ، فى الافق المبين وفى التقويمات
 والتصحيحات . فليكن ضمان محزّ التحقيق هنا لك على التفصيل مستقرّا فى ذمتّهما ،
 فامّا ضابط المراتب المترتبة على نمط الاجمال ، فعلى هذا السبيل : امكن ، فاحتاج ،

فَأَوْجِبَ وَوَجِبَ ، فَجُعِلَ ، وَتَقَرَّرَ ، وَوُجِدَ ، فَوَجِبَ .
وَمَقْصِدُهُ

- ٣ أَلَمْ تَسْمَعْهُمْ يَقُولُونَ ؟ — انّ طباع مفهوم التقدّم والتأخّر الذى يجمع جميع
الانواع بالاشتراك الحملى ، ولكن لا على التواطؤ ، بل على سبيل التشكيك ، هو انّ
معنى ما من المعانى او شأنا ما من الشؤون لشئين يجتمعان فيه ، لا يكون هو حاصل
٦ لاحدهما ، الا وقد حصل للآخر ، ويكون هو حاصل لذاك الآخر ، وليس هو بحاصل
لذا . فهذا القدر المشترك يعمّ انواع السبعة على سبيل التشكيك .
- وَمِلاك الامر فى كلّ نوع ، هو المعنى الذى فيه التقدّم والتأخّر ، فيشترك فيه
٩ شيئان ، منه لاحدهما بعينه ما ليس للآخر ، وما منه للآخر فهو ايضا لهذا ، فبحسبه يكون
هنا متقدّما و الآخر متأخرا . وذلك المعنى المشترك فيه ملاكا للتقدّم والتأخّر .
ففى التقدّم بالرتبة مثلا . ومن حيّزه التقدّم المكافى ، ملاك الامر النسبة الترتيبية
الى مبدأ محدود بالطبع ، او بالوضع ، او بالفرض بالقرب والبعد منه . فالاقرب الى المبدأ
١٢ المحدود متقدّم ، والابعد منه متأخّر . فللمتقدّم ان يلى ذلك المبدأ حيث ليس يليه
المتأخّر ، والمتأخّر ليس يليه ، الا قد وليه المتقدّم .
- ١٥ وفى التقدّم بالشرف ، المعنى المجعول كالمبدأ المحدود يكون منه للمتقدّم ما ليس
للمتأخّر وليس للمتأخّر منه ، الا انقص ممّا منه للمتقدّم ، كما للرئيس ، من
الاختيار ما ليس منه للمرؤوس الا غصة ممّا منه للرئيس . لست اقول انّ الاختيار
يقع للرئيس وليس للمرؤوس ، وانّما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس ، فيتحرك
١٨ باختيار الرئيس ، كما قاله الشريك فى الهيئات الشفاء . فانّ ذلك اخراج له من التقدّم
بالشرف ، والحاق له بالتقدم بالذات . فلاك الامر فى التقدّم بالشرف ، الاختلاف
فى المعنى المجهول كالمبدأ المحدود بالكمال والنقص والشدة والضعف والزيادة والنقصان ،
٢١ كما الملاك فى التقدّم بالرتبة للاختلاف فى النسبة الترتيبية الى المبدأ المحدود بالبعد والقرب
منه . فمعيار اعتبار السبق بالشرف ، رجحان السابق على المسبوق بحسب الفضائل . بل

ولو بحسب معنى مّا غير الفضل ، كما اعتبره في الشفاء ، امّا بالطبع في العقليّات ، كما في
 الانواع المتنازلة الى النوع الاسفل ، والاجناس المتصاعدة الى الجنس الاقصى ، وكذلك
 ٣ المراتب المترتبة في سلسلتى البدؤ والعود ، و امّا بالوضع طبعا ، كما في طبقات كرات
 عالم الجسمانيّات ، في جهتيّ الفوق والتحت من المركز الى المحيط ، ومن المحيط الى
 المركز ، او جعلاً كما في التقدّم المكانيّ بالنسبة الى موضع المحراب ، و امّا بالفرض ، كما
 ٦ في الاختلاف بالقرب والبعد من الان المفروض في الزمان ، اذا جعل مبدءاً محدوداً في
 النسبة الترتيبية . والمتقدّم والمتأخّر بالرتبة يتقلبان بالتبدّل ، اذا تبدّل المجعول مبدءاً
 محدوداً . فليتعرف .

وَمَيْضُ

فَإِذَا ذَرَيْتَ أَنَّ اخْتِلَافَ أَنْوَاعِ الْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ ، بِحَسَبِ اخْتِلَافِ الْمَعْنَى الَّتِي
 فِيهِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ وَاخْتِلَافِ الْمِلَالِ فِيهِ ، فَأَعْلَمَنَّ أَنَّ مِنَ الْأَنْوَاعِ مَا لِسَبْقِ فِيهِ بِحَسَبِ
 ١٢ اخْتِلَافِ النِّسْبَةِ التَّرْتِيبِيَّةِ إِلَى الْأَمْرِ الْمَفْرُوضِ مَبْدِئاً مُحْدُوداً ، وَلَيْسَ هُوَ إِلَّا نَوْعاً وَاحِداً ،
 هُوَ التَّقَدُّمُ بِالرَّتَبَةِ ، لِأَخِيرِ . وَمِنْهَا مَا لِسَبْقِ فِيهِ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ السَّابِقِ وَالْمُسَبَّقِ فِي الْمَعْنَى
 الَّتِي فِيهِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ وَالرَّاجِحِيَّةِ وَالْمَرْجُوحِيَّةِ ، وَهُوَ أَيْضاً لَيْسَ
 ١٥ إِلَّا نَوْعاً وَاحِداً وَهُوَ التَّقَدُّمُ بِالشَّرَفِ . وَمِنْهَا مَا لِقَبْلِيَّةِ فِيهِ بِحَسَبِ الْإِنْفِكَافِ وَالْإِنْفِرَادِ بَيْنَ
 الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ فِي ظَرْفِ الْوُجُودِ وَوَعَاءِ الْحَصُولِ ، وَتَخَلَّفِ الْبَعْدِ عَنِ الْقَبْلِ فِي ذَلِكَ الظَّرْفِ
 بِحَسَبِ مَتْنِ الْوَاقِعِ ، لِأَخِيرِ بِحَسَبِ خُصُوصِ الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَإِنْ كَانَتْ هِيَ مِنْ مَرَاتِبِ نَفْسِ
 ١٨ الْأَمْرِ . وَذَلِكَ نَوْعَانِ مُخْتَلِفَانِ ، هُمَا التَّقَدُّمُ الزَّمَانِيُّ وَالتَّقَدُّمُ السَّرْمَدِيُّ . وَسَيَسْتَبِينَ لَكَ
 السَّبِيلُ فِيهِمَا مِنْ ذِي قَبْلِ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ .

وهذه الانواع الاربعة ليست هي باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق
 ٢١ والمسبوق بالافتقار والاستناد اصلا .

ومنها ما بحسب العلاقة الذاتية الارتباطية بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد ،
 وانما التقدم والتأخّر فيه بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود ، ولكن لا في متن الواقع ،

بل في خصوص المرتبة العقلية ، واعنى بها مرتبة ذات المتقدم ومرتبة ذات المتأخر ،
وليس هو الا التقدم الذاتى . وذلك انواع ثلثة التقدم بالطبع ، والتقدم بالماهية ،
والتقدم بالعلية .

أَلَسْتُ قَدْ تَحَقَّقْتَ بِمَا قَدْ حَقَّقْنَاهُ لَكَ ؟ — ان مرتبة الوجود ومرتبة عارضه ،
اعنى الوجوب ، وهو تأكيد الوجود والتقرر ، ومرتبة معروضه ، اعنى نفس الماهية
وتقررها وتجوهرها ، مفهومات متغايرة و مراتب مترتبة مختلفة بالاعتبارات ، بحسب
نفس الامر بته . فاذا كانت كل واحدة من هذه المراتب الثلث مافيه التقدم والتأخر ،
تحصلت لاحالة انواع ثلثة محصلة . فلا تكون من الجاهلين .

وَمِيْضٌ

فاذن ، المعنى الذى فيه القبالية في التقدم بالطبع بحسب الخارج مثلا ، هو الوجود
في الاعيان ، ولكن لا بحسب متن الاعيان وحق الخارج . فان التقدم بالطبع بحسب
الخارج ، ليس يابى المعية بالوجود في حاق الخارج ، بل انما بحسب المرتبة العقلية
بالنظر الى الخارج . فالتأخر بالطبع لا يكون له الوجود العينى في مرتبة ذاته العينية ، الا
والتقدم بالطبع موجود بالوجود العينى بالفعل في تلك المرتبة ، والتقدم بالطبع يكون
له الوجود العينى في مرتبة ذاته العينية ، والتأخر بالطبع ليس بموجود بالفعل في تلك
المرتبة ، اذ العلة تكون موجودة في مرتبة ذات المعلول ، بخلاف المعلول ، فانه لا يكون
موجودا في مرتبة ذات العلة بته .

وفي التقدم بالمهية ، انما المعنى الذى فيه التقدم نفس الماهية وتقوّمها وتجوهرها
وفعليتها ، لا بحسب حاق الواقع ، اذ ليس هو يابى المعية بحسبه ، بل بحسب المرتبة
العقلية . فالتأخر تأخراً بالمهية يكون المتقدم متقوم الماهية ومتجوهرها لاحالة في
مرتبة ماهيته بالفعل ، بخلاف المتقدم تقدما بالمهية ، فان ماهية المتأخر لا تكون متقومة
متجوهره بالفعل في مرتبة ماهيته .

واما التقدم بالعلية ، فالمعنى الذى بحسبه التقدم فيه ، هو وجوب التقرر

- ووجوب الوجود ، لا بحسب متن الواقع ، فإنّ المعية بحسب الواقع ، المعية التي يحتملها
جواهر ذات المتأخّر بالمعلوليّة ، معتبرة فيه البتّة ، بل بحسب المرتبة العقلية . فالتقدّم
بالعالية له وجوب التقرّر والوجود في مرتبة ذات المتأخّر بالمعلوليّة ، بخلاف المتأخّر
بالمعلوليّة ، إذ ليس له الوجوب في مرتبة ذات المتقدّم بالعالية . وذلك لأنّ الوجوب
يصل الى ذات المتأخّر بالمعلوليّة من ذات المتقدّم بالعالية ، ولا يصل الى ذات المتقدّم
بالعالية من ذات المتأخّر بالمعلوليّة . فالتقدّم بالعلية معناه تقدّم احد المعيّن بوجوب
التقرّر والوجود في حاقّ الواقع ، المعية الغير الممتنعة بالنظر الى ذاتهما في حصول الوجوب
بحسب المرتبة العقلية ، لا بتعمّل العقل . فهذا هو القول المستوي النضيج في هذه المسئلة .
وما عدا ذلك من ساير الاقوال فيجّة نية .

وَمَيْضُ

- انّما المتقدّم بالطبع فقط ، مطلق العلة الصدورية الناقصة ، سوى العلة الفاعلة
من المتمّمات والمتنظرات ، كالشرايط والمهيّات وموضوعات الاعراض . واما العلة
الفاعلة الغير التامة ، فحيث انّها فاعلة جواهر الماهية ومفيضة وجودها ، فهي متقدّمة
لاحالة نحوين من التقدّم ، تقدّمًا بالطبع بحسب الوجود ، وتقدّمًا بالماهية بحسب التقرّر
كليهما في المرتبة العقلية ، باعتبار الوقوع في الخارج .

- وكذلك اجزاء قوام المركّب من الموادّ والصور ، وجوهريّات جواهر الماهية ،
اعنى الاجناس والفصول بما هي اجزاء الحدّ والمحدود في لحاظ التعيّن والابهام ، لها النحوان
من التقدّم ، اى بالماهية بحسب مرتبة التقوم والتجوهر ، وبالطبع بحسب مرتبة الوجود ،
لا من حيث انّها من مُتمّمات الفاعل ومن تتمّات العلة الصدورية ، فان ذلك وهم
باطل قد عرفناك بطلانه ، بل من حيث انّ ايجاد المركّب بايجاد اجزائه ، وابداع الماهية
بابداع جوهريّاتها . فالعقل يحكم ، بعد التحليل بانّ الصادر عن الجاعل اوّلا وجود
الاجزاء على الاستتباع لوجود المركّب ، وتجوهر الجوهريّات على الاستتباع لتجوهر
الماهية . نعم ، الصورة الجوهرية في المركّبات النوعية ، من مُتمّمات العلة الصدورية

للمادّة ، والموضوع في المركّبات الصنفيّة من تتمّات العلّة الصدوريّة للعرض ، على ما قد
تعرفت . فأمّا المتقدّم بالعليّة ، فليس هو الّالفاعل التامّ المستجمع لِمُنْتَظَرَات الجعل
وشرايط الافاضة ، اذ يجب ان يكون مجعوله معه في حاقّ الواقع المعيّة التي يحتملها جوهر
ذات المَجْعول ، وله التقدّم على ذات المَجْعول في وجوب الوجود الحاصل في حاقّ الواقع ،
ولكن بحسب المرتبة العقليّة ، بالنظر الى ذاته و ذات المَجْعول . وهذا هو حقيقة طباع
التقدّم بالعليّة . وليس غير الفاعل التام على هذا السبيل ، اذ لا يستوجب ما عداه المعيّة
في حاقّ الواقع البتّة ، وان كان ليس يتّابّاها .

فقد استتبّ اذن ، انّ التقدّم بالذات ، وهو ما باعتبار العلاقة الذاتية ، للقدر
المشترك بين ما بالطبع وما بالمهيّة وما بالعليّة ، فهذا هو الاصطلاح الشايع ، وهو الحرّى
بالاعتبار .

وربّما اعتبر الشريك في الرياسة اصطلاحا آخر في اطلاق الاسماء ، فجعل ما

بحسب الوجود وما بحسب المهيّة ضربين ممّا بالطبع ، ولفظ التقدّم بالطبع ، للقدر المشترك
بين الضربين ، وقسيماً للذلى بالعليّة . قال في التعليقات .

تعليق : " المتقدّم على الشىء بالطبع ، هو ما يكون علّة للشىء في مهيّته مثلاً الواحد

علّة الاثنين في اثنيّته ، وخطوط المثلث علّة له في كونه مثلثاً . وأجزاء الحدّ علّة للحدّ
في انه هو .

واما المتقدّم بالعليّة ، فهو ان يكون علّة لوجود الالهية ، فلهيّة الشىء غير

انيّته . فالانسان كونه انساناً غير كونه موجوداً . والتقدّم قد يكون تقدّمًا في الوجود ،
لتقدّم الواحد على الاثنين ، وقد يكون في المنهوم ، كتقدّم الجوهر على العرض في حمل
مفهوم الموجود عليهما .

وقال التلميذ في التحصيل : واما المتقدّم بالطبع ، فكتقدّم الواحد على الاثنين ،

والخطوط على المثلث ، فانه مع رفع الخطوط ، يرتفع المثلث ، ولا يرتفع الخطوط مع
رفع المثلث . والاعتبار في هذا المتقدّم : هو ما في المهيّة : دون الوجود . والفرق بين

المتقدّم بالطبع وبين المتقدّم بالعلية ان المتقدّم بالطبع ما لا يكون وجود المتقدّم علّة لوجود المتأخّر . فاما المتقدّم بالعلية ، فكما انه متقدم بالوجود ، فكذلك وجوده علّة وسبب للمتأخّر . انتهى . ٣

وهناك اصطلاح آخر ثالث مشى عليه الشريك في قاطيغورياس الشفاء ، وهو تخصيص التقدّم بالذات بالتقدّم بالعلية .

قال خاتم المحصلين في شرح الاشارات : والمتأخّر بالمعلولية لا ينفكّ عن المتقدّم بالعلية في الزمان . ويرتفع كلّ واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ، الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلّة ، من غير عكس . والمتأخّر بالطبع يستلزم المتقدّم في الوجود . من غير انعكاس ، فان المتقدّم يمكن ان يوجد لا مع المتأخّر ، اما المتأخّر ، فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدّم . ٦ ٩

وربّما يقال للمعنى المشترك « تأخّر بالطبع » ، ويخصّ التأخّر بالمعلولية باسم « التأخّر بالذات » . والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك . وذلك انه قال عند ذكر التقدّم بالعلية ، وان كان يقال المتقدّم بالطبع على المتقدّم بالعلية والذات ، امّا في هذا الكتاب ، فقد سمّي المشترك تأخّر بالذات . انتهى قوله . ١٢

وقال في نقد التنزيل انّ الجنس مقدّم على نوعه ، لا لكونه جزءا له ، ليكون تقدّمه عليه تقدّمًا بالطبع ، اذ هو من حيث أنّه جزء لا يحمل على كلّ ، فلا يكون جنسا ، والجنس يجب ان يحمل على نوعه ؛ ولا لكونه علّة تامّة له ، وهو ظاهر ؛ ولا لكون كلّ منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية ، اذ جنس الشئ ليس يجب ان يكون فوقه جنس ؛ ولا لكونه اشرف من نوعه ؛ فهو لكونه عامّا ممكنا ان يوجد ويعقل ، وان لم يوجد ويعقل النوع المعين . فتقدّم العام على الخاصّ نوع اخر من التقدّم سوى الخمسة المشهورة . انتهى كلامه . ١٥ ١٨ ٢١

قلت نعم هو نوع آخر سوى الخمسة المشهورة وان هو الا التقدّم بالمهية بحسب المرتبة العقلية ، بضرب من التحليل في لحاظ التميّن والابهام . فليُتَلَطَّفْ .

وَمِيقُصُّ

اسمعت شيخ الاشراق ؟ - يقول في المطارحات ، مستتبنا للتشكيك في الذاتيات

- ٣ بالكمالية والنقص في نفس الجوهر المهيبة بهذه العبارة : ثم اذا بين ان الوجود من الامور الاعتبارية ، ولا تتقدم العلة على معلولها الا بماهيته ، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة ، والعلّة جوهرية أقدم من جوهر المعلول ، وكل امر يشترك فيه العلة والمعلول وما في المعلول مستفاد من العلة ، وهو كظل الامور العقلية . فكيف ساواها في الجوهرية ؟ اي ان الوجود امر ذهني ، فليس التقدم الا بالماهية ، فتقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول . وهو مذهب افلاطن والاقدمين ، وهم يجوزون ان تكون نفس اقول واقوى من نفس في جوهرها . انتهى كلامه .

- ٩ ونحن نقول : التقدم بالماهية انما يصح في العلة الفاعلة ، دون ساير العال ، فالمعلول انما هو ظل ما هو فاعل ذاته وفاعل ماهيته ، وليس هو ظل الشروط والمعدات مثلا .

١٢

ثم كون الوجود من الاعتباريات الانتزاعية ، لا يحوّل تقدّم الذات بحسب مرتبة موجوديتها المنتزعة المتأخرة عن مرتبة جوهر الذات ، وهي المرتبة المتقدمة على الوجود المنتزع .

١٥

فالحصر في التقدم بالماهية ليس بسديد . بل انما السلازم تحقق نحوين من التقدم للعلّة الجاعلة بالماهية بحسب مرتبة جوهر الذات ، وبالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزع اخيراً . وانما مذهب افلاطن والاقدمين اثبات التقدم بالماهية ايضا ، لارجاع التقدم بالطبع الى التقدم بالماهية . ورؤساء المشائية ومعلموهم ايضا مطبقون على اثبات التقدم بالمهية . وكأنه ليس يسع العقل الصريح والذهن الصراح استنكاره ، في مبدع

١٨

٢١

جوهر المهيبة وجاعل ذاتها ، بالقياس الى مجعوله ، وفي جوهريات الماهية بالقياس اليها ، وفي مرتبة فعلية الماهية بالقياس الى مرتبة الوجود ، وفي نفس الماهية بالقياس الى لوازمها ، وفيما يلحق المهيبة بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس الى ما يلحقها بغيرها .

- وامّا تجويز كون نفس اقول و اقوى من نفس فى حقيقة النفسية ، وكون العقل
 اتمّ جوهرية من النفس مثلا ، فانما انبعثه عن عدم التفتن للفرقان بين التجوهر
 والجوهرية ، وايضا بين الاتمية فى الطبيعة المشتركة والاتمية بحسب كمالية الحقيقية الغير
 المشتركة . فتجوهر الجوهر هليته البسيطة المستندة الى الجاعل ، بضربها الحقيقية والمشهورة .
 وجوهرية هليته المركبة المستغنية عن العلة ، لكون ثبوت الذاتى لما هو ذاتى له غير مستند
 الى علة اصلا ، باجماع العقلاء ، وكذلك تجوهر الانسان هليته البسيطة ، اى صيرورة
 نفسه ، وجوهرية هليته المركبة اى صيرورته انسانا . فاذا تقدّم جوهر على جوهر ،
 او انسان على انسان ، تقدما بالمهية ، كان مفاد ذلك تقدّمه عليه بحسب الهلية البسيطة .
 فامّا بحسب الهلية المركبة ، فافراد الماهية باسرها سواسية . واذ مقولة الجوهر ماهية
 منوعية غير قائمة فى شىء ، فلا تشكيك فيها اصلا . ولا جوهر اتمّ جوهرية من جوهر .
 بل انما الجوهر الاولى والى و اقدم من الجواهر الثانية فى التجوهر والوجود ، لا فى
 الجوهرية . ورُبّ حقيقة جوهرية هى حقيقة كاملة تامة بحسب ذاتها الخاصة ، بالقياس
 الى حقيقة اخرى ناقصة جوهرية ، كالعقل بالنسبة الى الهوى ، والانسان بالنسبة الى
 الفرس ، لا فى طباع الجوهرية الذاتية المشتركة .
- ١٥ ولقد فصلنا القول فى الفرق بين التجوهر والجوهرية نحن فى كتاب التقديسات ،
 وشريكنا فى بارير ميناس وقاطيغورياس من الشفاء .

وَمَيْضُ

- ١٨ لعلّك تقول : او ليس ، اذا تقدّم شىء على شىء بالوجود ، تقدّم ايضا عليه
 بالوجوب ، اذ الوجوب كيفية الوجود ، والشىء ما لم يجب لم يوجد بته ؟ وكذا اذا
 تقدّم عليه بوجوب الوجود ، تقدّم بالوجود ايضا . فهى لا اعتبرتموهما معاً فيما فيه التقدم
 فى المتقدم بالطبع ، وفى المتقدم بالعلية جميعا ؟

٢١ فيقال لك : ليس للمتأخّر بالطبع ، بما هو متأخّر بالطبع ، وجوب وجود اصلا ،
 حتّى يعتبر ادخاله فى ملاك التقدم ، اذ ليس له بذلك الاعتبار استناد الى علة تامة

موجبة. انما وجوب الوجود للمتأخر بالمعلولية، بما هو متأخر بالمعلولية، اذ هو المستند الى العللة التامة الموجبة. ولذلك كان وجود المتقدم بالعللية وارتفاعه، السبب الموجب لوجود المتأخر بالمعلولية وارتفاعه في متن الواقع البتة. ووجود المتأخر بالمعلولية وارتفاعه، ٣ دليل وجود المتقدم بالعللية وارتفاعه في حاقّ الواقع البتة. فمن هناك جعل وجوب الوجود مافيه التقدم، في المرتبة العقلية، لذات المتقدم بالعللية، لا غير.

فان قلت: ليس بوجود الصورة يجب وجود المركّب بالفعل، وباعتبار الفصل يستتمّ تحصيل جوهر المهيّة؟ قلت: نعم، ولكن بما انّ الصورة اخيرة الاجزاء، والفصل اخير الجوهريات، لا بما انّ الصورة متقدمة بالطبع والفصل متقدم بالمهيّة.

وَمَيْضُ

فان اعضل بك الشكّ واعتاص عايك الامر، في انّ الفصل يحمل على النوع حملا بالذات، وقد انصرح بما قد اقتّر في مقارّة، انّ فصول الانواع على الاطلاق مفهومات المشتقات، وليست هي بداخلة في شيء من المقولات التي هي تحت الجنسَيْن الاقصيين، ١٢ الجوهر والعرض، دخولا بالذات بتّة؛ فاذا يلزم ان تكون الانواع الجوهرية، كالانسان والفرس، خارجة في مرتبة ماهيتها عن مقولة الجوهر، وكذلك الانواع العرضية عن مقولة العرض.

فاستمع لما نتلوه عليك. وهو انّ الفصل المنطقيّ مطلقا هو المشتقّ، كالناطق والحساس وقابل الأبعاد والمتصل والمنفصل، وكذلك العرضيات هي المشتقات، ١٨ كالكتاب والضاحك. ومفهوم المشتقّ ذات ما مهمة ينتسب اليها مبدأ الاشتقاق، على ان تعتبر الاضافة الى ذلك على شاكلة التقييد، لا على سبيل القيد. فمفهوم الناطق مثلا، وهو فصل الانسان، ذات ما مهمة حقّها النطق، اى ادراك الكلّيات، على ان تعتبر الاضافة الى النطق على انها تقييد، لا على انها قيد.

والفصل لايّ جنس كان، هو ابيّة النوع من الجنس. وليس هو الا حيثيّة ما من حيثيات النوع المحصل، واعتباراً ما من الاعتبارات المضمّنة في طبيعة الجنس، اذ

- هو ، في حدّ طبيعته ، ذو وحدة مبهمة بالقياس الى الفصول والانواع التي هوفى الوجود
عنها فالفصل انما يحمل على النوع حملا بالذات ، لامن سبيل المائتة ، بل من سبيل الـايّة .
فاذن الفصل ليس هو ماهيّة متّاصلة . وانما هو اعتبارى جوهر الماهيّة المتّاصلة . فانّ ٣
الماهيّة وتّأصلها اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائتة ، لا بحسب الـايّة ، والشئ انما
يدخل في المقولة ، بما هو مهيّة ، لا بما هو ايّة مهيّة . فكون الفصل محمولا على النوع
حملا بالذات ، لامن سبيل « ما هو ؟ » بل من سبيل « اى شئ هو فى جوهر مائتته ؟ » . ليس ٦
يستلزم وقوع النوع فى مقولة ما من المقولات بذلك الاعتبار ، ولا عدم كونه بذلك
الاعتبار فى مقولة اصلا يصادم كونه بحسب مائتته فى مقولة الجوهر مثلا .
ثمّ انّ الدّاخل فى مقولة بالذات ، هو كلّ ما لحقيقته المحصّلة المتّاصلة تاحد نوعيّ ٩
محصّل ، بعد احديّة جنسيّة ، فالعرضيّات باسرها وفصول الانواع مطلقا ، خارجة عن
جملة المقولات ، نسبتها الى مقولات الجنسّين الاقصيّين نسبة قوم بدّاق الى المتّمدّنين
فى المدينة ، كما قال فى فاطيغورياس الشفاء . فليُتَبَيَّنَتْ . ١٢

وَمَيْضُ

- فليكن عندك ، اذن ، من القساطيس العقلية والموازن البرهانية ، انّ لوازم
الماهيّات الممتنع انسلاخها عنها فى حاقّ الواقع ، وهى متجورة متقرّرة ، واعنى بها لوازم ١٥
التقرّر فوق لوازم الوجود ، على اَضْرُبٍ ثلثه .
فضرِبُ منها ، لوازم الماهيّة على الاصطلاح الشايع الصناعتى . وهى مفهومات
وراء جوهر الماهيّة ، ووراء جوهريّاتها ، علّة خلط الماهيّة بها نفس جوهر المهيّة بما ١٨
هى هى ، فى مرتبة مطلق التقرر ، كما الزوجيّة للاربعة ، وذوالزوايايّة للمثلث . ومن
جعل هناك لمطلق احد الوجودين قسطامّا من المدخليّة فى العليّة والاقتضاء كما يتّممّج
به رهط من المقلّدين ، فليس يفقه الفرق بين لوازم الماهيّة ولوازم الوجود . ٢١
وضربُ ثانٍ منها ، لوازم الماهيّة المتقرّرة فى مرتبة نفس جوهرها من حيث هى هى ،
لامن تلقّا مقتض من خارج ، ولا بحسب اقتضاء من جوهر الماهيّة ، كما طبيعة الامكان

الذاتيّ ، ومعلولها الذي هو الاحتياج الى الفاعل لجوهر ماهيّة الممكن بالذات ، فانه وان كان من العوارض ، لامن جوهريات جوهر الماهيّة ، لكنّة شقيق الذاتيات وسهيمها ، في كون مرتبة نفس الماهيّة ممتنعة الانسلاخ عنها ، لا بعلة وراء الماهيّة ولا بعليّة من جنبه ٣ الماهيّة ، والسّر في ذلك أنّه لا حقيقة لمفهوم الامكان بالذات ، الا سلب طرفي الذات المتقرّرة بحسب نفس ماهيّتها ، من حيث هي هي ، حين ماهي متقرّرة من تلقاء الجاعل ، سلبا بسيطا . فهو سلب بسيط للطرفين ، ولكن في تقرر و ايسر ، لا في انتفاء وليس . ٦ ولذلك كان هو بالقوّة اشبه منه بالعدم . والسلب البسيط ، بما هو سلب بسيط ، ليس يتعلّق صدقه بمقتض ولا باقتضاء ، بل انما مصداقه انتفاء كون المفهوم المسلوب ثابتا ، بحسب نفس جوهر المهيّة . ٩

وضرب ثالث منها ، لوازم يمتنع انسلاخ المهيّة المتقرّرة عنها ، ولكن لا بحسب نفس جوهر الماهيّة بما هي هي ، بل من تلقاء الاستناد ان العلة الجاعلة ، كما وجوب التقرّر ووجوب الوجود والوجود نفسه . ١٢

فاذن ، تقدّم نفس المهيّة على هذه العوارض ، وتقدّم هذه العوارض على سائر العوارض اللاحقة ، من حيّز التقدّم بالمهيّة . ومن هناك يستتبّ سبق السلب على الوجود في الحدوث الذاتي سبعا بالمهيّة ، فلا تكن من الغافلين . ١٥

وَمِيْضٌ

لقد بلغ نظر الشريك في الرياسة كُنْهَ الحقّ في هذا القسطاس ، فحقّق الامر ، كما حقّقناه ، في مواضع من الشفاء . وقال في الاشارات في النمط الرابع . ١٨

اشارة : قد تكون ماهيّة الشئ سببا لصفة من صفاته ، وان تكون صفة له سبباً لصفة اخرى ، مثل الفصل للخاصّة . ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشئ ، انما هي بسبب ماهيّته التي ليست هي الوجود ، او بسبب صفة اخرى ، لان السبب متقدّم في الوجود ، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود . ٢١

فقوله « السبب متقدّم بالوجود » ، معناه ان السبب مخلوط بالوجود في مرتبة

- السببية لا محالة ، وان لم يكن الوجود داخلا فيما هو السبب ، وهو نفس الماهية المتقررة ، لان الوجود حكاية التقرر ، ومطابقه المحكى به عنه ، هو نفس مرتبة التقرر ، فهو اول ما يتنزع عن الماهية المتقررة . فلا يصح ان يكون هو من اللوازم مقتضاة لنفس الماهية ، كما لوازم الماهية على الاصطلاح الصناعي . ٣
- ثم ان هناك شكاً يعتري غير المتمهر ، وهو ان كون نفس الماهية سبباً للازمها ، يستلزم ان يكون الشيء البسيط قابلاً وفاعلاً . وهو محال ، لان الفعل نسبة بالوجوب . والقبول نسبة بالامكان ، وذلك ينبعث عن الغلط باشتراك اللفظ . وقد وقع اولاً لصاحب الاشراق والمطارحات ، فتبعية على الذهول عنه خاتم المحصلين في شرح الاشارات . ٦
- والحاذق المتمهر لا يعزبُ عنه ان لفظي « القبول » و « الفعل » يطلقان في اصطلاح الصناعة على معان ثلثة . وما بحسبه النسبة بالجواز دون الوجوب ، انما هو القبول بمعنى القوة الاستعدادية لالقابلية ، بمعنى كون الشيء موصوفاً بصفة ما ، ولو كان باقتضاء جوهر الذات . وقد حقق ذلك شريكنا في التعليم وفي الرياسة ، كل منهما في تعليقاته بعبارة واحدة ، وذكر ان البسيط عنه وفيه واحد . ونحن قد اوضحنا السبيل في كتاب الايماضات والتشريفات وفي كتاب تقويم الايمان ، باذن الله سبحانه ، على قصصاً الغاية . ١٢
- فليتبصر . ١٥

وميض

- ما اسهل لك ، اذن ، بما قد تلوناه على سمع قلبك ، ان تستيقن بالعقل المضاعف حق اليقين ، ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات ، عين الذات في الحقيقة الواجبة ، زايد على الماهية في الماهيات الممكنة . فالقيوم الواجب بالذات جل ذكره ، ماهيته هي بعينها انيته ، والماهية الممكنة ماهيته وراء انيته . اليس بالتقسيم الحاصر الدابر بين النفي والاثبات : الموجود اما هو متقرر الذات بنفس ذاته ، او ليس هو متقرر الذات بذاته ، بل من تلقاء جاعل يُبدع جوهر ذاته ؛ فان كان متقرر الحقيقة بذاته ، فهو الواجب بالذات . وان كان متقرر الذات ، لا بنفس ذاته ، بل من تلقاء غيره ، فهو ١٨
- ٢١

الممكن بالماهية .

وقد دَرَبْتُ انّ الوجود هو نفس الموجودية المصدرية المنترعة من الذات المتقرّرة ،
ومطابقه نفس جوهر الذات . فاذا كانت الذات متقرّرة بنفسها ، كان يصحّ لاحالة
انتزاع الموجودية المصدرية منها ، وحمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها ، لا بحيثية
تقييدية ، ولا بحيثية تعليلية ، فكانت نسبة الوجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق
والانسانية الى ذات الانسان . فهذا هو معيار العينية وملاكها . واذا كانت متقرّرة ،
لا بنفسها ، بل من تلقاء جاعل يُبدعها ، لم يكن يتصحّح انتزاع الموجودية وحمل الوجود
عليها ، الا بحيثية تعليلية ، وان كان لا يفتقر ذلك الى حيثية تقييدية . وهذا هو
قسطاس الزيادة وميزانها .

فاذن ، قد استتبّ انّ الوجود العيني المتأصل ، عين حقيقة القيوم الواجب بالذات
وزايد على ماهية الذات الممكنة . ومن سبيل اخر قد تعرّفت انّ الوجود لا يجوز ان يكون
من لوازم المهية على الاصطلاح الصناعي . فاذن ، وجب ان يكون وجود الموجود
بذاته في حاقّ الاعيان ، عين ذاته ونفس حقيقته ، كما الحقيقة الانسانية عين ذات الانسان ،
لا من لوازم ماهيته ، كما الزوجية للاربعة . فاذن ، قد استبان انّ الوجود الاصيل
الحقّ في حاقّ الاعيان ومتن الواقع ، هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب بالذات تعالى
سلطانه .

وَمَيْضُ

الم تسمع امام المتشكّكين ؟ - يقول في المختصّ معترضا على الحكماء .
الزام : اتفقوا على انّ الطبيعة النوعية الواحدة يمتنع ان يكون بعض اشخاصها
مجردا عن المادة ، وبعضها ماديا . وبنو عليه ابطال الابعاد المتارقة التي اثبتها اصحاب
الخلا ، واثبات الهيولى لجرميّة الافلاك ، وان امتنع الانفصال عليها وانّ المقارقات
يجب ان تكون انواعها في اشخاصها ، وابطال المثّل الافلاطونية . واذا ثبت ذلك ،
فنقول : الوجود ايضا طبيعة واحدة . فان كانت غنيّة عن مقارنة الماهية ، فلتكن

كذلك مطلقا ؛ وان كانت محتاجة اليها ، فلنكن كذلك مطلقا . وان كانت جاز عليها ان تكون مجردة تارة ، ومقارنة اخرى ، فلم لا يجوز في الطبيعة النوعية ان تكون مادية تارة ومجردة اخرى ؟ وذلك مما لا يمكن الفرق فيه . ٣

هذا تشكيكه الالزامي . فنقول : لعلك تكون قد تحققت ما حققناه لك في كتاب التقديسات ، فنقول له : يا هذا ، اما تشعر ان الوجود ليس الا الموجودية المصدرية المنتزعة من الموجودات ؟ ولا يتصور له فرد سوى الحصّة ، ولا يتخصّص الا بالاضافة الى الموضوع ، لا قبل الاضافة . ومطابق انتزاعه من اية ذات وماهية كانت ، ومناطه ومعياره وملاكه ارتباط تلك الذات والماهية بالموجود الحق بنفس ذاته ، ارتباط الصدور والاستناد . ولا نصيب ، لخصوصية ماهية ما ، من المدخلية في تصحيح الانتزاع اصلا . بل خصوصيات الماهيات باسرها ملغاة الاعتبار في ذلك مطلقا . وانما يتصحح انتزاع الوجود منها بالاستناد الى عين الوجود الحقيقي الذي هو الموجود الحق بنفس ذاته . وحقيقة الوجود هناك هو تحقق نفسه ، لا تحقق شيء ، وبين المنتزع منه ومطابق الانتزاع فرقان مبين . فاذن ، ما بازاء الوجود المطلق مطلقا نفس ذات الموجود الحق والاستناد اليه ، لا غير . فهو سبحانه ، وجود كل موجود بمعنى مطابق الانتزاع على الحقيقة ، وكل موجود غيره فهو به موجود ، وبنفسه معدوم . ١٥

وكذلك القول في الشخص ، فانه ينبع من منبع الوجود . والتشخص من حيث مطلب « من هو ؟ » ، ومطلب « من » بالقياس الى المائية بحسب الحقيقة النوعية ، كمطلب « اي » بالقياس الى المائية بحسب الطبيعة الجنسية . فالوجود الحق بذاته جل سلطانه ، هو المتشخص بنفس ذاته ، وبه متشخصية كل متشخص . فهو سبحانه تشخص كل متشخص ، كما انه وجود كل موجود . فاذن ، قد استبان الفرق بين طبيعة الوجود والطبائع النوعية . فليتبصر . ٢١

وَمَيْضُ

هل انت ذو غريزة ملكوتية وفطرة قدسية ؟ فينظم لقرحتك العقلية برهان

حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الأكبر بنظامه الجملى من أجزائه وأعضائه واركانه
واخلاطه جميعاً ، نظمته الطبيعى ، من السبيل اللمّسى الذى هو البرهان المعطى لليقين على
الحقيقة .

٣

اليس اذن من المنصرح لديك ؟ — انّ تقدّم ذات العلة ، ولاسيّما العلة الجاعلة
الفاعلة ، على ذات المعلول المجعول ، تقدّم بالذات ، بحسب المرتبة العقلية ، من فطريّات
العقول الصريحة والأذهان المستوية ، عليه اجماع الحكماء والعقلاء كافّة . والمعلول لا يكون
موجوداً فى مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة ، اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات
العلة . وانما يكون بين العلة والمعلول معيّة فى الوجود ، بحسب مرتبة ذات المعلول ،
وبحسب متن الأعيان ، لا بحسب مرتبة ذات العلة .

٩

فالعالم الأكبر بجميع اجزاء نظامه الجملى ، متأخّر عن مرتبة ذات البارى الفعل
جلّ ذكره ، بتّة . واذ تبين ان الوجود الأصيل فى متن الاعيان ، عين مهية البارى الحق
ونفس حقيقته ، فالمرتبة العقلية وحاقّ الوجود العيني هناك واحد ، وموجوديّة سبحانه ،
فى حاقّ كبد الاعيان ومتن خارج الأذهان ، هو بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ
جهة . فالموجوديّة المتأصلة فى حاقّ الاعيان ومتن الخارج فى العالم الربوبى ، بمنزلة مرتبة
ذات الانسان او ماهيّة العقل مثلاً ، من حيث هى هى ، فى عالم الامكان .

١٥

فاذن ، تاخّر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقّة ، جلّ سلطانه ، تاخراً بالمعلوليّة ،
هو بعينه التاخر الانفكاكىّ عنه سبحانه ، بحسب وجوده سبحانه ، فى حاقّ الاعيان .
وتقدّمه ، جلّ ذكره ، على العالم تقدّم بالعلية ، بحسب مرتبة الذات ، هو بعينه التقدّم
الانفرادىّ فى متن الاعيان . وكذلك القول هنا لكّ فى التقدّم بالمهية ، بل التقدّم
بالذات مطلقاً .

٢١

فاذن التاخر بالذات عن البارى الحقّ الأوّل سبحانه ، مطلقاً ، سواء عليه آكان
تاخراً بالمعلوليّة ، ام تاخراً بالماهية ، ام تاخراً بالطبع ، يرجع الى التاخر الانفكاكىّ
الدهرىّ . وتقدّمه ، جلّ ذكره ، بالذات مطلقاً ، سواء كان تقدّم بالعلية ، او تقدّم

بالماهية او تقدّما بالطبع ، يرجع الى التقدّم الانفراديّ السرمديّ . وليس يصحّ ان يُقاس ما هنا لكك بالشمس وشعاعها ، وما بينهما من التقدّم والتأخّر بالذات بحسب المرتبة العقلية ، والمعية في الوجود بحسب متن الاعيان كما تمّوّر به الالسنّ مؤرّ او تفور به لافواه فوراً ، لما قد دريت ان المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ، ليست بعينها هي الوجود في متن الاعيان ، كما هو سبيل الامر في العالم الربوبيّ . وكذلك الامر في حركة اليد والمفتاح مثلاً . فآخفض جناح عقلك للحقّ ، ولا تكونن من الجاهلين . ٢

وَمِيْضٌ

ان لهذا البيان البرهانيّ نظيراً في اقاويل شركائنا الرؤساء والمعلّمين ، حيث يُبرهّنون على ان حقيقة الوجوب بالذات ، لا يجوز ان تكون طبيعة جنسية ، ولا طبيعة نوعية . وقد فصل القول فيه الشفاء والنجاة والتعليقات . ونحن لخصناه في كتاب التقديسات وفي كتاب التقويمات والتصحيحات بهذه العبارة . ٩

وبالحرى ان نقول قولاً مرسلًا ، ان كلّ طبيعة ، جنسا كانت او نوعا ، فان الفصل المنوع او الخاصة المصنّقة او المشخّصة ، ليس يسوغ ان يدخل في سنخ معناها ، ويفيد نفس ذاتها العامة المرسلة ، بل انما يكون مناط تحصيلها ومعيار موجوديتها بالفعل والوجوب بالذات ، هو نفس التقرّر والوجود ، مع امتناع البطلان وعدم العدم بالنظر الى نفس المعنى وطباع سنخ المفهوم . فاذن ، الموجودية بالفعل ، مثابتها هناك مثابة نفس اللونية والانسانية ههنا . فكيف يصحّ ان تُنطاط بشيء من الفصول او الخصوصيات والعوارض ؟ ١٢

والواجب بالذات هو الغني المطلق ، وليس له وجودتان ، بعد ماله في مرتبة ذاته بحسب نفس معناه ، اذ ليس يطرأ عليه الوجود من خارج بل هو بعينه مرتبة نفس ذاته . واللون او الانسان له ، بعد اللونية او الانسانية ، وجود يستند الى علله . فاذن ، قد بزغ ان وجوب التقرّر والوجود بالذات ، ليس يصحّ ان يكون طباعاً يحتمل الاشتراك اصلاً . وبالجملّة القيوم الواجب بالذات ، يجب ان يكون متوحّداً بحقيقته ، ومتشخّصاً بذاته . ٢١

- لست اقول : بلوازم حقيقته و بعوارض ذاته . و آلا ، لم تكن ماهيته هي بعينها انيسته .
 فليس يسوغ ان يقال انه طبيعة مرسله ، ولا انه شخصي بعينه من طبيعة مرسله ومن لوازم
 ٣ مخصصة مشخصة ، بل انه بنفس ذاته ينفرد ويمتاز عن كل شيء هو غير ذاته . ويمتنع
 ان تكون حقيقته لغير هويته الواحدة . ولا يوصف بانه كليّ وطبيعة مرسله ، ولا بانه
 جزئيّ وفرد من طبيعة مرسله . بل هو الواحد الحق من كل وجه ، والاحد المطلق من كل
 ٦ جهة . فكما ليس يصح ان يكون له محصل ومشخص بعد مرتبة ماهيته ، لان التحصل
 بالفعل عين مرتبة ذاته ، فكذلك ليس يتصور تاخر عن مرتبة ذاته ، لاعتنا وجوده في
 متن الاعيان لان الوجود في متن الاعيان ، عين مرتبة ذاته وماهيته بما هي هي . وكما
 ٩ ينفرد بذاته من جهة التميز بالحقيقة عن كل شيء ، فكذلك ينفرد بذاته من جهة
 التقدم في متن الاعيان على كل شيء . فلا تكون من الممترين .

وَمَبْضُ

- ١٢ يا قوم ، انني لشديد التعجب جدا من شريكي في الرياسة ، ومن شريكي في التعليم ،
 ومن معلم مشائبة اليونانيين ، ومفيدهم الصناعة ، مع اعتلاء مرتبتهم في البراعة والجلالة ،
 وارتفاع درجتهم في شدة التيقظ وتوقد الفطنة ، كيف توغلوا في تقرير هذه الحجة
 البرهانية وتحقيق مقدماتها اليقينية ، في تقديس الباري الاول جل ذكره : عن ماهية
 ١٥ كليّة ، وعن ان يكون لكنه حقيقته وجود ذهني في ذهن ما من الازهان اصلا ؛ ثم
 ذهلوا عن اجرائها في حدوث العالم وتقدم الباري الحق عليه ، تقدما انفكاكيا بالوجود
 في حاق الاعيان !

- ١٨ ثم التعجب من الشريك الرئيس و من معلم اليونانيين اشدّ واكثر ، فانهما
 يحكمان حكما باتا ، في مسألة حدوث العالم وقدمه ، انها مسألة جدلية الطرفين ، لفقدان
 الحُجَج البرهانية في كلا طرفيها . ثم في مسألة تقديس الواجب بالذات عن الماهية
 ٢١ الكليّة ، يعولون على هذا البرهان الذي هو بعينه برهان حدوث العالم لدى المتبصر
 المتيقظ ، ويكرّر ان القول في تقريره وتلخيصه وتوضيح مقدماته وحدوده .

- وبالجملة ، ماخصّص كلامهم هناك ، انّه يمتنع ان تكون حقيقة وجوب الوجود بالذات طبيعة كليّة نوعيّة او جنسيّة ، وذلك لانّ مرتبة الماهيّة الكليّة قبل مرتبة التشخيص والتحصيل بالفعل ، لانّ التشخيص والتحصيل لا يدخل في مرتبة نفس الماهيّة ، بل في مرتبة وجود الماهيّة ذاتا محصّلة . فلاحالة تكون مرتبة التشخيص والتحصيل التي هي بعينها مرتبة الوجود بالفعل في الاعيان ، بعد المرتبة العقلية لنفس الماهيّة الكليّة . وهذا لا يتصور الا فيما لا يكون الوجود بالفعل في الاعيان ، هو بعينه نفس سنخ جوهر ماهيته . والا لزم ان يكون التشخيص والتحصيل معتبرا في نفس مرتبة الماهيّة الكليّة . وهو خلف باطل . وقد ثبت بالبرهان انّ الوجود بالفعل في الاعيان ، هو بعينه نفس حقيقة الوجوب بالذات . وليس يصحّ هناك وجود ثان في مرتبة متأخّرة ، بعد مرتبة نفس حقيقة الوجوب بالذات ، لا في العين ولا في العقل ، اذ لا يقدر العقل على سلخ الماهيّة عن سنخ ذاتها وجوهر نفسها . فالوجود بالفعل في الاعيان هناك ، في مثابة نفس اللونيّة والانسانيّة مثلا هليهنّا . فاذن ، لا يصحّ ان تكون حقيقة الوجوب بالذات طبيعة جنسيّة متحصّلة بالفصل ، او ماهيّة نوعيّة متشخصّة بالعوارض المشخصّة المتأخّرة عن مرتبة الماهيّة الكليّة ، لامتناع ان يكون الفصل مفيدا لنفس الطبيعة الجنسية ، والمشخصات مفيدة لسنخ الماهيّة النوعيّة ، لانّ التحصيل والتشخيص والوجود بالفعل هناك نفس مرتبة الماهيّة . هذا قولهم في هذا الموضوع على اختصار وتاخيص فاذن ماخطبهم يعقلون هذا السرّ في الفصول والمشخصات والعوارض . ويذهلون عنه في ساير اللوازم واللواحق ؟ فاستقم كما اُمرت ولا تكن من الجاهلين .

وَمَيِّضٌ

- وبعبارة اخرى وسوق آخر ، لو كان الصادر الاول سرمدى الوجود في متن الاعيان ، مع جاعله التامّ الواجب بالذات الذي الوجود في متن الاعيان ، عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهيته ، لزم ان يكون المجعول في مرتبة ذات الجاعل ومعه في متن الاعيان معيّة ذاتيّة ، بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهيته . ولا تتصور لنفس ذات الجاعل بما

هى مرتبة عقلية متقدّم تقدّم بالذات على ذات المجمعول ووجوده اصلا. اليس وجود
 الجاعل فى متن الاعيان الذى بحسبه المعية على هذا التقدير ، هو بعينه نفس مرتبة ذات
 الجاعل وصرف سنخ ماهيته قوام تحت حقيقته بما هى هى ، فكيف تتصور اذن لذات
 الجاعل ونفس ماهيته ، مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول فى متن الاعيان الذى هو ما بحسبه
 المعية . فاذا يلزم ان تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل ، من حيث هى هى بعينها ، هى ما فيه
 وبحسبه معية الجاعل والمجمعول بالسرمديّة فى حاقّ متن الاعيان ، كما مرتبة حصول الوجود
 فى متن الاعيان كذلك . فيبطل تقدّم ذات الجاعل على ذات المجمعول تقدّم بالذات
 بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود فى حاقّ متن الاعيان لذات المجمعول
 مع مرتبة نفس ذات الجاعل اتى هى بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل فى حاقّ
 متن الاعيان ، معية بالمرتبة الذاتية ، غير متأخّر عنها تأخراً بالذات وتأخراً بالمعلوليّة
 وايضاً يكون الممكن الذات الباطل فى حدّ ذاته موجودا ثابتا فى مرتبة ذات الواجب الحقّ
 من كلّ جهة ، ويلزم من ذلك ان يكون ذاتا له ، ضرورة ان مالمس من ذاتيات الشئ
 لا يكون ثابتا فى مرتبة ذاته .

وتسويغ ذلك كله ، ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والحيود عن
 سبيله وخرق اجماع كافّة العقلاء وشقّ عصاهم ، وبالجملة ، الا التخلّع من الضربيّة
 العقلانية والانسلاخ عن القرينة الانسانية ، فاذا قد استبان ان تقدّم الجاعل الواجب السرمديّة
 بالذات على مجعوله الاول وعلى العالم الكبير الذى هو جملة مجعولاته بحسب الوجود
 فى متن الاعيان ، تقدّم سرمديّاً انفكاكياً ، من اللوازم المقتضاة لخصوصيّة الحقيقة
 الوجوبية الذاتية التى هى بعينها الوجود المتأصل فى حاقّ متن الاعيان . والا ، لزم ان يكون
 المجمعول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هى هى ، والممكن بالذات من ذاتيات
 حقيقة الواجب بالذات ، ضرورة انه لا يكون فى مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها ، واللوازم
 العوارض انما تكون فى مرتبة متأخّرة بالضرورة الفطريّة .
 فاتّبع الحقّ ، ولا تكن من المعتدين .

[illegible]

القبس الثالث

فيه تثنية البعدية الانفكاكية وتقوم البرهان من سبيل القبلية السرمديّة .

وَمَصَّةٌ

٢

ليس من المعلوم لذى بضاعةٍ مّا تحصيليّة، إنّ الامتداد، وهو الانبساط الاتّصاليّ المتصحّح فيه انفراض اجزاء مُشتركةٍ في حدودٍ مُشتركةٍ . امّا ذو وضع يقبل الاشارة الحسيّة ، بحسب النسبة الترتيبية بين الاجزاء، وبحسب الانبساط في جهات العالم ، ويقال له « الامتداد القارّ » ، وحقيقته الكميّة المتّصلة التي هي مقدار تمداد الصورة الجسميّة المتّصلة المنبسطة الممتدة بجوهر ذاتها في ابعادها المتمادية الذاتية في جهات عالم الخلق ، اى العالم الجسمانيّ الذي هو الفلك الاقصى المحدّد للجهات بحمالة ماهو محيطٌ به وحاويهٍ من الاجسام والجسمانيات . وامّا غير ذى وضع ، ليس يقبل وقوع نسبة الترتيبية بين اجزائه المنفرضة في الاشارة الحسيّة ، ولا في جهات العالم ، ويقال له « الامتداد غير القارّ » وبه يتقدّر استمرار التقضيات والتجدّات ، وبالجملة ، حركات المتحرّكات على الاطلاق ، وحقيقته الكميّة المتّصلة الممتدة بنفس ذاتها التي هي مقدار الحركة الكليّة المستديرة التي هي حركة الفلك الاقصى المحيط بالكل .

وكما الجهة الحقيقيّة للامتدادات القارّة اثنتان ، الفوق والتحت ، والفلك الاقصى محددهما بمحيطه ومركزه ، فكذلك الجهة في التماديات الغير القارّة اثنتان ، الماضي والمستقبل ، والفلك الاقصى محددهما بمقدار حركته ، وهو الزمان ، فحلّ الزمان حركة الفلك الاقصى ، والمتقدّر به مطلق الحركة على الاطلاق . ولا حقيقة لها الا الخروج من القوّة

١٨

الى الفعل شيئاً فشيئاً ، على سبيل اتّجاه نحو شيء ، ولا كميّة لها آلا من جهة المسافة والزمان ، ولا تقدّر لها آلا بالزمان . فاذن ، لا وقوع في الاحياز والاوزاع والامكنة والجهات ، آلا للجسام والابعاد الجسمانيّة . ولا سيّان واستمرار ولا فوّت ولحوق ولا مُضي واستقبال ، آلا للحركة والزمان . ولا وقوع لشيء في النّادى والسيّان ، آلا بحسب التغيّر والتطوّر من تلقاء الحركة والزمان .

وَمَصَّةٌ

ينبغي ان يكون محلّ الزمان أسرع الحركات واظهرها ، لتكون جملة الحركات باسرها متقدّرة به ، وان يكون حامل الحركة التي هي محلّ الزمان ، الجرم المحيط بالكلّ ، لتكون جميع المكانيّات والزمنيّات باسرها واقعة فيه . فجُعِل الزمان لاحالة مقدار حركة الفلك الاقصى^١ وحالاً فيها . ولذلك سُمّيَت اجزاء منطقة حركته المتحرّك بها جميع السماويّات ، وهي معدّل النّهار من الدرجات « اَزماناً » ومقدار طلوع خمسة عشر جزءاً منها « ساعة مستوية » .

وقد استنبأ لنا بالضوابط التعليمية في علم الهيئة ، انّ المتحرّك بها يقطع مقدار درجة من مقعر الفلك الاقصى^١ ، وعدد امياله تسعة الاف وثلاثمائة وثلاثة واربعون الفا وثلاثة وتسعون ، في ثلث خمس ساعة مستوية ، وفي جزء من تسعمائة جزء منها ، وذلك بقدر ما يعدّ احد من واحد الى ثلاثين يقطع ما عدد امياله مائة وخمسة وخمسون الفا وسبعمائة وثمانية عشر و سُدس . فبمقدار ما يقول احد^٢ « واحد » يتحرّك خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً ، وهو الف وسبعمائة واثنا وثلاثون فرسخاً من مقعره . والله اعلم بما يتحرّك محدّبه حينئذ ، اذ مقدار مُخَنّ الفلك الاقصى^١ و بُعد محدّب سطحه من مركز الارض لاسبيل للبشر الى استخراجهِ وتعريفهِ ، لا يعلمه آلا صانعه العزيز العليم .

وعند بعض الحساب من الراصدين ، يتحرّك في هذا الوقت الفين واربعائة فرسخ من مقعره . فعلى ما ذكرناه يتحرّك من مقعرة في ساعة مستوية ستة وثلاثين الف الف فرسخ وثلاثمائة الف فرسخ واثنين وسبعين الف فرسخ ، وعلى ذلك الحساب ، خمسين

الف الف فرسخ واربعائة الف فرسخ .

وَمُضَّةٌ

- قالوا : الفلك الاقصى^١ ، بما يحويه من الاجسام والاعراض ، وبما يتعلق به من القوى والنفوس والارواح والطبايع ، انسان كبير مطيع لله ، عز وجل . في حركاته واوضاعه وافاعيله وادراكاته .
- قال صاحب المحاكمات : قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان مستقل على الظهر ، راسه في جهة القطب الجنوبي ، ويمينه الى المشرق ، ووجهه الى وسط السماء ، فيكون القطب الجنوبي علواً ، والشمالى سفلاً ، والمشرق يميناً ، والمغرب شمالاً ، ووسط السماء قدماً ، ومقابله خلفاً . وبحسب الحركة الغربية بانسان راسه في جهة القطب الشمالى ، ويمينه الى المغرب ، فتنبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف . فاذن ، لاجهة للابعاد القارة على الحقيقة ، آلا الفوق ، وهو الامتداد الالى من المركز الى المحيط ، والتحت ، وهو الامتداد الالى من المحيط الى المركز ؛ وللامتدادات السائلة الغير القارة ، آلا الماضى والاستقبال ، اى التقضى والتجدد فى جهتى المبدأ والمنتهى ، وهما جهتا الازل والابد الامتداديتان السائلتان . فالفلك الاقصى^١ يحدد جهات الامتدادات القارة باعتبار جرميته ، والتماديات السائلة بمقدار حركته . فالاجسام والجسمانيات باسرها يحويها فلك الافلاك من حيث ذواتها وجهاتها بامتداد جرميته ، ومن حيث اطوارها وحركاتها بكمية حركته .

وَمُضَّةٌ

- واذ تبين ان الزمان ليس جوهر حقيقته ، آلا مقدار هيئة اتصالية غير قارة ، فهو هوية متصرمة متجددة بنفس حقيقتها ، ولا لهية له آلا اتصال التصرم والتجدد ولا هوية له آلا كمية القوت والحق ، ولا ذات له آلا مقدار سيلان التغير ، فهو بنفس حقيقته كمية متصلة غير مستقرة .

فاذا انخرضت فى هويته اجزاء مشتركة فى حدود مشتركة ، هى الاطراف والآفات ،

- امتنع بالنظر الى نفس ذاته ان يجتمع جزآن من اجزائه المنفردة في آن مّا من الانات ،
 ٣ كما الكمية المتصلة القارة ، اذا انفرضت في هويتها الاتصالية اجزاء مشتركة في حدود
 مشتركة ، هي الاطراف والنقاط ، امتنع بالنظر الى نفس حقيقتها ان يجتمع جزآن من
 اجزائها المنفردة في نقطة مّا من النقاط . فكلّ جزئين من الزمان حاشيتا آن بعينه ، كما
 كلّ جزئين من الهوية الاتصالية القارة حاشيتا نقطة بعينها . فأحد ذينك الجزئين ،
 ٦ وهو الذى في جهة التصرّم ، ماض بذاته ، وهو بنفس هويته قبل وقبلية باعتبارين ،
 لاقبلية زائدة على هويته عارضة لهويته ؛ والاخر ، وهو الذى في جهة التحدّد ، مستقبل
 بذاته ، وهو بنفس هويته بعد وبعديّة باعتبارين ، لابعدية زائدة على هويته عارضة
 ٩ لهويته ، كما جزء الهوية الاتصالية القارة ، احدهما متقدّم في الامتداد المكاني بنفس
 هويته ، والاخر متأخر في الامتداد المكاني بنفس هويته .

وَمُضَّةٌ

- ١٢ كما الحركة منطبقة الذات على الزمان بالفيضية ومتعلّقة الهوية به في التقدر ، فكذلك
 السكون ، اذ ليس هو عدم الحركة من باب السلب ، بل من باب عدم الملكة . وكما
 لايتصور وجود الحركة في الان ، بل انما ظرف حصولها الزمان لاغير فكذلك السكون ،
 ١٥ فانه ايضا يتقدّر بالزمان ولا يقع الا في الزمان . فما ليس هو في عالمي المكان والزمان ،
 فهو متقدّس عن السكون ، كما هو متقدّس عن الحركة . فليُعلم .

وَمُضَّةٌ

- ١٨ اَعْلَمَنَّ أَنَّ الحركة فعليةٌ مُضَمَّنَةٌ فيها القوة من سبيلين ، من جهة الوصول
 الى ما اليه اتّجاه الحركة ، اذ لاوصول اليه مادامت الحركة ، ومن جهة استتمام هويتها
 الشخصية ، اذ كل حركة ، فان شخصية هويتها غير مستتمّة الحصول ، الا في مجموع زمانها
 ٢١ الشخصى المحدود بان البداية وآن النهاية ، وغير مستتبّة التحقق الا عند الانتهاء .
 فاذن ، الموضوع في زمان السكون في قوّته الاستعدادية كمالات ثلثة : نفس
 الحركة ، واستتمام هويتها الشخصية بحسب الحصول بالفعل ، والوصول الى ما اليه الاتّجاه

- بالحركة . فاذا تلبّس بالحركة ، صار الى الفعلية بحسب احد الكمالات التي كانت له بالقوة من جهة الحركة ، وهو نفس الحركة ، وبقي له كلّ من الآخرين مرهون الحصول بالفعل بوقت الانتهاء . فالحركة لها معنىّ ما بالقوة من هذين السبيلين ، وراء ماها من مفهوم ما ٣ بالقوة من تلقاء جوهر الذات ، بحسب طباع الامكان الذاتيّ ، كما هو شاكلة ساير الممكنات بالذات .
- وكذلك شاكلة حامل القوة الاستعدادية ، اعنى الهوى الاولى التي هي الموجود ٦ بالفعل المضمّن في فعليته القوة المطلقة ، بحسب الاستعداد المطلق في حدّ وحدته الشخصية المبهمة . ولا موضوع للوحدة الشخصية المبهمة من اشخاص الموجودات ، الا الهوى الاولى . فلاحاصل بالفعل للهوى الاولى ، الا ذاتها الشخصية المبهمة التي هي حاملة ٩ للقوة الاستعدادية المطلقة من سبيلين ، وذاتها ايضا تحت مفهوم ما بالقوة بحسب جوهر الذات ، من حيث طباع الامكان الذاتيّ ، حين ما هو بالفعل من تلقاء العلة الجاعلة ، كما ذوات الممكنات الذاتية باسرها . وصنمان بسط القول في ذلك كله على ذمة خُلُصة ١٢ الملكوت والافق المين والايماضات والتشريحات .
- فاذن ، استبان ماراموه بقولهم « الحركة هي الكمال الاول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة » وانصرح انه ليس يصلح شيء من الاشياء موضوعا للحركة التي فعليتها ١٥ فعلية القوة ، الا من تلقاء المادة الاولى الهيولانية الجسمانية التي هي ينبوع ما بالقوة وحامل القوة الاستعدادية المطلقة . وانما فعليتها في حدّ تجوهرها ، فعالية الاستعداد المطلق .

١٨

وَمُضَّةٌ

- ليس يحكم العقل الصريح والذهن الصّراح ؟ - انّ الموجود بحسب الاحتمال العقليّ ٢١ قبل شهادة الخلدس وقضاء البرهان ، لم يَخل امّا ان يكون هيولانيّ الذات مادّي الوجود ، محتمل الهوية بحسب القوة الاستعدادية في الفطرة الاولى ، ان يتلبّس بالكمالات الطارفة والمعاني المتجدّدة في الفطرة الثانية ، فيكون موضوع الحركة والسكون ومتعلّق

الحقيقة بالزمان والمكان ؛ واما ان يكون قدسى الذات متقدّس الوجود ، غير متعلّق
الهوية بالموادّ وغواشيها والاستعدادات وعلايقها ، فلا يكون له معنى "مُرتَقِبٌ ولا كمال
مُنْتَظَرٌ" ، ولا يصحّ له تلبّسٌ بحركةٍ وسكونٍ ، ولا تعلقٌ بمكان وزمان ، بل تكون
نسبته الى جميع الامكنة والازمنة والجهات والابعاد على سبيل واحد .

وَمَبْنُوعٌ

لعلّك ، اذن ، بما تلبّس على سماع قلبك وأوعى في اُذن عقلك ، غير ممتزج
في انّ الباري الاول الواجب الذات القدّوس الوجود ، جلّ سلطانه وعلا برهانه ، اعلى
واكبر من ان يوصف بالتقدّس عن الموادّ والصور والتعالى عن الامكنة والازمنة ، وانه
سبحانه ، بالقياس الى حدود عالميّ الزمان والمكان باسرها ، وهويّات اشخاص الزمنيّات
والدهريّات بقضها وقضيضها ، على نسبة غير متكّمة وازدواج غير متقدّرة ، لاهو فيها
بوالج ، ولا عنها بخارج ، ولا شئ منها فيه بناشب ، ولا عنه بعارب .

اما تبرهن لك بساطع التبيان ، انّه سبحانه هو بعينه الوجود الحقّ المتعالى عن
الماهيّة ، وانّ كلّ ذى ماهيّة وراء الوجود فهو معلول ؟ فاذا كان هو بالنسبة الى الماهيّة
على هذا السبيل ، فما ظنّك به بالنسبة الى الهوى وغواشيها ، والمادّة وعوارضها ، والمادّة
وعلايقها ؟

ومن سبيل اخر ، اليس من المنصرح عند كلّ ذى ذهن مستو ؟ — انّ محلّ
الشئ وحامله وعلّته وجاعله ومبدعه ومخترعه ، لا يعقل ان تكون منسوبة اليه بالوقوع
فيه ، ومشمولة له بالدخول تحت حكمه . فاذا كان الزمان نفسه موجودا الا في زمان
اصلا ، فمحله وحامل محله يمتنع عليهما ذلك . والمبادئ العالية والقوى المملكوّية
والانوار العقلية ، اولّى بهذا الامتناع . فما ظنّك بفاطر الكلّ ومبدع الجميع ؟

فاذن ، ليس يتصوّر بالنسبة الى العالم الربوبى انقضاء وتجدد ومضى واستقبال
وتمدد وسيلان اصلا . الا انّ الوهم لا يالف الا هنا او هناك ، وكان او يكون او كائن
الان . فيعسر على الاذهان الوهمانيّة والنفوس الجسدانية ، ان تؤمن بوجود يتقدّس عن

الابعاد ، ويتعالى عن الامتدادات ، ويفارق جملة الامكنة والحدود والازمنة والانات ، ويكون بالاضافة اليها جميعا على نسبة واحدة . ولكن لا يُعْبَأُ بوسوسة الوهم ، بعد قضية البرهان .

- ٣ ومن ثمّ قال الشريك في الرياسة ، في ثاني عشرة الهيئات الشفاء ، في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي ، صلى الله عليه وآله ، الى الله تعالى والمعاد : ولا ينبغي ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفته انه واحد حق لا شبيه له . فاما ان تعدّى بهم الى ان يكلّفهم ان يصدّقوا بوجوده ، وهو غير مشار اليه في مكان ، ولا منقسم بالقول ، ولا خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظّم عليهم الشغل وشوّش فيما بين ايديهم الدين ، واوقعهم فيما لا مخلص عنه ، الا لمن كان المعان الموفق الذي يشدّ وجوده ويندر ، ولقد اسلفنا نقل مثل ماقلناه عنه في التعليقات .

وَمَيْضُ

- ١٢ فاذا قد تقرر عندك مآقر رناه ، فقد استتب انّ التقدّم الانفكاكي الذي ليس هو باعتبار العلاقة الذاتية ولحاظ التعلّق الافتقاري ، بل انما هو بحسب تخلف المتأخّر عن وجود المتقدم في الواقع ، لا في المرتبة العقلية ، على ضربين . ضرب منهما ، بحسب الانفكاك بين المتقدم والمتأخّر في الوجود الزماني ، بحيث يصبح للعقل تصوّر امتداد ماريّ بهما ، فيكون لاحالة يتخلّل بينهما ممتدّ بالذات ، او طرف ممتدّ بالذات ، ويقال له « القبليّة المكمّمة » و « السبق السيّال » و « التقدّم بالزمان » ، ولمضافه « البعديّة المكمّمة » و « التخلف السيّال » و « التأخّر بالزمان » ، لكون معروض هذه القبليّة والبعديّة بالذات وبحقيقة ، لا بالعرض وبالمجاز العقليّ ، هويّات اجزاء الزمان في حدّ انفسها ، لا غير . وفي ازاء هذا النحو من التقدّم والتأخّر ، المعية الامتدادية ، ويقال لها « المعية المتكّمة » و « المعية السيّالة » و « المعية الزمانية » وهي لازمة الانتهاء الى النسبة الى الزمان او الان بالفيتية . والضرب الآخر بحسب الانفكاك بين القبل والبعء ، لا في افق التقضي والتجدّد ، بل في حاق الاعيان ومتن خارج الذهن ، بحسب سبق العدم الصريح البات على ذات

- ٣ المتأخّر، مع تفرّر ذات المتقدّم بالفعل لافى زمانٍ وآنٍ ولا فى جهةٍ ومكانٍ، بل فى كبد الواقع وحقاق نفس الامر. فلا يتصحّح توهم مرور امتداد بهما وتخلّل ممتدّ، او طرف ممتدّ بينهما، ويقال له «السبق المطلق» و«التقدّم الصريح الغير المكتم» و«الانفكاك الغير السيّال» و«القبليّة السرمديّة» و«لمضايفه» «التأخّر المطلق» و«التخلّف الصريح الغير السيّال» و«المسبوقيّة الغير المكتمّة»، و«البعديّة الدهريّة» لكون هذا النحو من التقدّم والتأخّر بحسب سرمديّة المتقدّم وحدث التأخّر فى الدهر. وفى ازاء هذا الضرب من القبليّة والبعديّة، المعيّة الدهريّة. ويُقال لها «المعيّة الغير المكتمّة» و«المعيّة المطلقة» و«المعيّة القارّة الغير السيّالة» بحسب اجتماع المعيّن فى كبد الواقع ومتن الخارج وحقاق الاعيان وعاء الوجود القراح الذى هو الدهر.

وَمَيْضُ

- ١٢ هل انت ذو ذهن مستوي حقيقى وراء الاذهان المشهوريّة الجمهوريّة؟ — فتدرك مشاركات ومباينات بين هذين الضربين من القبليّة والبعديّة.
- ١٥ فالمشاركات اعتبار الانفكاك بحسب انفراد القبل عن البعد، وتخلّف البعد عن القبل، ولكن فى المكتمّة فى الامتداد الزمانى، وفى السرمديّة فى حاق صُراح الواقع. وكون ذلك من حيث لحاظ نفس الانفراد والتخلّف، لا من جهة علاقة ذاتيّة وارتباط افتقاريّ بين المنفرد والمتخلّف، وكون الانفراد والتخلّف بحسب متن الخارج، لا بحسب المرتبة العقليّة لنفس الذات بما هى هى.
- ١٨ والمباينات وجوه عديدة، الاول قبول الشدّة والضعف فى الزمانى المكتم، بخلاف المطلق الصريح الغير المكتم. ففى التأخّر الزمانى المكتم، موسى مثلاً بالنسبة الى نوح، اشدّ تأخراً منه بالنسبة الى ابراهيم، على نبينا وعليهم السّلم، وليس يتصحّح ذلك فى التأخّر الدهريّ الصريح، اذ المتأخّرات فى الدهر تأخيراً صريحاً دهرياً، كلّها فى منزلة متأخّر واحد. واماّ التقدّم السرمدى، فعند حزب الحق واصحاب العقل المضاعف، لا يقبل تكثّر الموضوع اصلاً، اذ لا يوصف به الا البارئ الواحد الحقّ،

عزّ سلطانه، والذاهبون باهوائهم واوهامهم الى تسرمد المبدعات، يجعون تقدّم السرمديّات على الحوادث الدهريّة جميعا في منزلة تقدّم واحد .

- الثاني انّ المتأخّر بالزمان، وجوده اللاحق وعدمه السابق الزمانيّان، لا يقع احدهما ٣ في حيّز الآخر، بحسب ظرف التقدّم والتأخّر . بل لهما هناك حدّان مختلفان ينحاز وينماز بحسبها كلّ منهما عن مقابله . فيصدق عقدا موجب وسالب بالاطلاق العامّ الزمانيّ معاً . ولا كذلك المتأخّر في الدهر تأخّراً صريحاً دهرياً، اذ لا يوهم هناك امتداد، يتصور بحسبه حدّ وحدّ، فيقع لاحالة وجوده الحادث في حيّز عدمه الصريح السابق في الدهر .
- الثالث انّ كلّاً من المتقدّم والمتأخّر بالزمان، يصحّ ان يكون الوجود او العدم الزمانيّين، اذ يتصحّح طرؤ كلّ منهما في امتداد الزمان . والعدم الزمانيّ، بما هو عدم زمانيّ، لا يستلزم العدم في الدهر . بل الوجود في الزمان أخصّ من الوجود في الدهر . واماّ المتأخّر تأخّراً دهرياً، فلا يكون الاّ الوجود، اذ ليس من المتصحّح ابنتات الوجود وطرؤ العدم في الدهر .

- الرابع انّ المتأخّر تأخّراً دهرياً، لا يلزمه ان يكون متأخّراً بالزمان ايضاً . واماّ المتأخّر بالزمان، فان كان الوجود عن العدم، لزم ان يكون متأخّراً تأخّراً دهرياً عنه ايضاً ؛ وان كان العدم عن الوجود، لم يكن متأخّراً عنه في الدهر ايضاً، بل انما يكون له التأخّر الزمانيّ في افق التقضى والتجدّد فقط .

- الخامس انّ تأخّر الوجود عن العدم بالزمان، لا يكون بحسبه للمتأخّر الزمانيّ تخلف في الوجود، الاّ عمّا يتقدّمه بالوجود تقدّمًا زمنيّاً، لاعمّن يمتنع دخوله في افق الزمان ويستحيل اتصافه بالتقدّم الزمانيّ . اذ ليس يتصور ان يتخلّل بين زمانيّ مّا وبين مّن هو خارج عن عالم التغيّر والسيلان ومحيط بجميع الازمنة والحدود على نسبة واحدة، زمان او آن وممتدّ او طرف ممتدّ، لا بحسب الوجود ولا بحسب الوهم . فاذن لا يتصحّح عنه بحسب ذلك تخلف اصلاً . فاماّ تأخّر الوجود عن العدم تأخّراً دهرياً، فانه يكون بحسبه للمتأخّر في الدهر تخلف صريح عن يتقدّم عليه في الوجود تقدّمًا سرمديّاً،

لاعلى شاكلة التخلّفات المكمّمة الزمانيّة المألوفة للادهان الوهمانيّة .

وَمِيْضُ

- ٣ لآتحقّق للمعيّة السرمديّة عند آل الحقّ واصحاب الحقيقة ، اذ الوجود الاول الحقّ ، جلّ سلطانه ، مستأثرٌ بالقباية السرمديّة ، وله بالاضافة الى الثواني الحادثة في الدهر ، وهى جملة ماعداه ، بحسب ذاته سبحانه ، التقدّم السرمدى ، وبالنظر الى ذوات الثواني الموجودة جميعا بعد عدمها فى الدهر ، المعيّة صريحةُ الدهريّةُ .
- ٦ والظانون باوهمهم سرمد المبدعات ، يزعمون انّ لذاته سبحانه ، بالاضافة الى الثابتات من مبدعاته ، معيّةٌ سرمديةٌ . وذلك خرص باطل وهمانى ، خارصه الذهن الكاذب الظلمانى . وانّما ، قضية العقل الصراح البرهانى انّ الله البارى الاول الحق سبحانه ، موجود فى السرمد قبل الدهر قبلية سرمدية بالذات ، وجملة الممكنات ، وهى جميع معلولاته ومجولاته باسرها ، من الثابتات والمتغيّرات ، موجودة من تلقاء صنعه وابداعه فى الدهر ، بعد السرمد ، بعديّة دهرية ، فلا شىء من الممكنات بموجود فى السرمد ، اذ هى باسرها بعد السرمد ومحاطة به . ولا الوجود الحق الواجب بالذات بموجود فى الدهر ، لآنّه ، فى السرمد قبل الدهر ومحيط به ، ومتعال عنه . فقد دريت انّ الدهر وعاء ، وجود امتداد زمان كلّّه ، ومحاط بالسرمد ، وحاصل بعده . والموجود الحقّ السرمدى موجود فى السرمد ، قبل الزمان وقبل الدهر وقبل كلّ شىء ، ومتعال عن الوقوع فى الزمان وعن الوقوع فى الدهر . فليستَبصر .

وَمِيْضُ

- ١٨ انّى لشديدُ التعجّب من صاحب المطارحات ومقلّديه ، كيف وسّعهم ان يتجشّموا ارجاعَ التقدّم الزمانى الى التقدّم بالطبع ، تمسّكا بانّ الزمان المتقدّم علّة للزمان المتأخّر ، اذا الحوادث منهيّة الى الحركة الدوربة ، والحركة كلّ جزء سابق منها علّة للجزء اللاحق ومتقدّم عليه تقدّمًا بالطبع ؛ فآنّه لولا الحركة من ا الى ب ، ماصحت الحركة من ب الى ج ، اذ كيف يكون للمتحرّك ان يتحرّك ممّا لم يصل اليه ؟ فكذا مقدار

- هذه الحركة من الزمان يتقدم على مقدار تلك الحركة منه تقدماً بالطبع . الم يكن عندهم من المنصرح ؟ - انّ الاجزاء المقدارية للمتصل الواحد ، متّحدة في الوجود ومتشابهة بالمهية ، وماهيتها ووجودها نفس ماهية ذلك المتصل ووجوده . فهي جميعاً ابعاض ٣ وهوية لموجود واحد . فكيف يتصحّح بينها الاختلاف بالعلية والمعلولية ؟ ثمّ الم يستبن لك انّ ميلاك التقدّم الزماني اعتبار الانفكاك المكتم بين المتقدّم والمتأخّر ، لاحظ العلاقة الذاتية والارتباط الافتقاريّ بينهما اصلاً ؟ فلوصحت العلية والمعلولية بين اجزاء الزمان ، ٦ كان يتصحّح لها نحوان من التقدّم والتأخّر : ما بالزمان من سبيل الانفكاك المكتم ، وما بالطبع من سبيل العلية والمعلولية . فاذن ، ارجاع احدهما الى الآخر ظنّ فاسد من سبيلين . فلا تكن من الداهلين . وقد وقع لهم نظير ذلك في التقدّم الرتبيّ ايضاً ، فلا تكون ٩ من الغافلين .

وَمَيْضُ

- ثمّ اِنّي لَعَلّي شدة التعجّب جداً من المتكلّفين المُسمّونَ بالمتكلّمين ، كيف ١٢ اتفق لأوامهم سَلَخَ المتقدم الزمانيّ بالذات عن صفته الذاتية ، واسناد ذلك على الحقيقة الى ما يوصف به بالعرض على المجاز العقليّ . وذلك انهم جعلوا الموجودات الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان ، متقدّمات ومتأخّرات على الحقيقة ، والازمنة التي هي المتسابقة ١٥ والمتلاحقة على التعاقب في الامتداد الزمانيّ بالحقيقة ، منسلخة عن القليّيات والبعديّيات الانفكاكية السيّالة وهي بعينها هويّات تلك الازمنة بما هي هي .
- وهم يحسبون ان لها نحواً آخر من التقدّم ، هو التقدّم بالذات . ولا يشعرون انه ١٨ انما الانفكاك المكتم السيّال بين الزمانيّات ، بحسب هويّات الازمنة التي هي مقارناتها ، لا غير . فهو لاء لا يستحقّون المخاطبة . فليثبت .

وَمَيْضُ

- ٢١ قال امام المتكلّمين معترضاً على اصحاب الحقيقة : الفرق بانّ الزمان متقضّ لذاته ، فلذلك استغنت القليّية والبعديّة العارضتان له عن زمان الآخر ، ولم تستغن القليّية

والبعدية العارضان لغيره عنه ليس بمنفرد . لان اجزاء الزمان ، ان كانت متساوية في الماهية ، استحالة تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر . وان لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل . بل مركّبا من آفات . قال : والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضى ، بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر .

فقال خاتم المحصلين البرعة في شرح الاشارات : والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد . وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم . فليس له اجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدّم وتاخّر قبل التجزئة . ثم اذا فرض له اجزاء ، فالتقدّم والتاخّر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ، وتصير الاجزاء بسببهما متقدّما ومتاخّرا ، بل تصوّر عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتاخّر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار ، لاشيء آخر . وهذا معنى لحوق التقدّم والتاخّر الذاتيين به . واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار ، كالحركة وغيرها فانما يصير متقدّما ومتاخّرا يتصوّر عروضهما له . وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم والتاخّر لذاته ، وبين ما يلحقه بسبب غيره . فاذا قلنا : اليوم وامس ، لم نحتاج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس ، لان نفس مفهوميهما تشتمل على هذا التاخّر . اما اذا قلنا : العدم والوجود ، احتجنا الى اقران معنى التقدّم باحدهما ، حتّى يصير متقدّما . واما المعية ، فعية ما هو في الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، اعنى معية شيئين يقعان في زمان واحد ، لان الاولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان ، هى متى ذلك الشيء ، والاخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد ، هو زمان ما . ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغير الموصوفين بالمعية ، ويحتاج في الثانية اليه . انتهى كلامه .

فقد انصرح انه ما لم يعرض للزمان انقسام وهمي ، لم يكن هناك الا هوية واحدة ممتدة متصلة بنفس ذاتها ، موجودة في وعائها الذى هو الدهر ، بوجود واحد شخصي .

فاذا عرض له انفصال الى اجزاء متميزة في الوهم ، لا بحسب الوضع ، صحّ لهويّاتها بحسب انفسها النحو المكمّم من القبليّة والبعدية في امتداد سيّلان التقضى والتجدّد ، من حيث عدم الاجتماع في حدّ من حدود ذلك الامتداد . فهذا النحو من التقدّم والتأخّر ٣ يكون لهويّات تلك الاجزاء ، من حيث نفس حقيقة الزمان وخصوصيّات تلك الهويّات ، لا غير . ويلحق ماعداها ، من سائر الاشياء الزمانيّة ، بحسب مقارنتها لها ، لا من جهة غير هذه المقارنة اصلا . وهذا النحو هو الذي يسمّى « تقدّمًا زمنيًا » . ثمّ ٦ اذا جعل آن من الانات مبداءً محدوداً ، عرض ايضا لتلك الاجزاء المنفردة نحو آخر من التقدّم والتأخّر ، بحسب اختلاف نسبتها الترتيبية الى ذلك المبدأ المحدود بالقرب والبعد منه . وهو التقدّم الرتبيّ . فليتعرف . ٩

وَمَيْضُ

فاذن ، الجسم بما هو جسم ، لا يصحّ وقوعه في الزمان ، ولا بما هو موجود ، اذ لا يقع في الزمان الاّ الهیة الغير القارّة ، وهی الحركة فالجسم بما هو جسم ، يكون في المكان ، ١٢ وبما هو موجود ، يكون واقعاً في الدهر ، وبما هو متغيّر ومتحرّك ، يقع في الزمان . والحركة من حيث نفسها ، واقعة في الزمان بالذات . وبما هي موجودة ، ففي الدهر ، كما الزمان نفسه . ولها الاتّصال من تلقاء الزمان . وينسب اليها الاتّصال ايضا من جهة المسافة ١٥ المتّصلة . والقبليّة والبعدية الزمانيّتان ، لا بدّ ان تكونا بحسب الزمان ؛ امّا في اجزاء الزمان الذي هو نفس القبل والبعد ، واما في غيرها ، فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد . فاما المعیّة ، فمعيّة الحركة للزمان ، غير معیّة الشیئين الزمانيّين ، بقيا مهما الى الزمان ، ١٨ وبقيا س احدهما الى الاخر ، فان معیّة الحركة والزمان ، هي متى الحركة ، اى كون الحركة في زمان . ومعیّة الشیئين الزمانيّين للزمان ، وكذا معیّة احدهما للآخر ، هي ان متى احدهما هي عين متى الاخر ، اى كونهما في زمان واحد . والمعیّة الاولى لاحتياج الى زمان ٢١ خارج غير المعیّين ، بخلاف الثانية ، فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان .

وَمَيْضُ

- فقد استبان لك بالاصول الملقاة اليك، ان نسبة موجود بعينه الى سائر الموجودات،
 ٢ اي جملة ما قد دخل في الوجود بالاطلاق العام، اما نسبة متقدرة مسافية تختلف بحسبها
 المسافات والايون بالقرب والبعد منه، او نسبة متقدرة زمانية سيالة يختلف بحسبها حاله
 في الوجود بالقياس اليها بالمعية واللامعية، فيكون اذ هو مع بعض من الافراد، لاعم
 ٦ سائر الافراد، ولامع الجملة، فيقع فيها لاحالة امتداد غير قار وكمية سيالة، واما نسبة
 ابدية احاطية غير متقدرة ولاسيالة، خارجة عن جنس التقدر والانتقد، والامتداد
 واللامتداد، تكون بحسبها جملة الامكنة والمكانيات والايون والمسافات بالقياس اليه على
 ٩ سبيل واحد. فهي في حد انفسها موصوفة بالتقدر والانتقد والجهات والابعاد،
 ولا يعقل شيء من ذلك فيه ولا في نفس النسبة. وكذلك يكون هويات الزمنة
 والزمانيات باسرها سواسية في الوجود بالنظر اليه، فلا يقع تقدّر وامتداد في نفس
 ١٢ النسبة اصلا، وان كان بعض المنسوب اليه في حد نفسه موصوفا بالامتداد والتقدّر.
 ثم من المستبين ان مفارقات عالم الهوى كالكليّات من الاحكام التصديقية
 واطرافها التصورية، والحقايق التي قبلنا بطبايعها المرسلات فقط، والانوار الشاهقة
 ١٥ القدسية بطبايعها وشخصياتها جميعا، لتبرئها عن الاين والمتى، تنبأ ان تعرضها النسبة
 المتقدرة المسافية او النسبة المتقدرة الزمانية. وان فاطر السماوات والارض، اذ هو
 مبدع العقول والنفوس ومخترع المكان والزمان، وجاعل الماهيات والانيات، وخالق الكل
 ١٨ ومن ورائهم محيط، فهو، بمجده وقدس وعزه وعلاءه، اجدر واحقّ بالتعالى والتقدّس
 عن ذلك كله.

وَمَيْضُ

- ٢١ اليس، اذن، كاد يكون عندك من الفطريات؟ — ان الشيء انما يتأخر تاخرا
 زمانيا عن زمانى الآخر مثله يتقدمه بالزمان، فيجمعها افق الامتداد الزمانى، ويتخصّصان
 بحدّين مختلفين من حدوده. فالتعالى عن عالمى الزمان والمكان، ليس يجوز عليه

- ولا يصحّ له التقدّم او التأخّر بالزمان ولا المعية الزمانية، كما ليس يجوز عليه ولا يصحّ له التقدّم او التأخّر بالمكان . وكذلك الحادث الزماني انما يتصحّح له ، بما هو حادث زماني ، التخلف المكمّم عن حادث اخر زماني يحدث قبله . وليس له ، بما هو حادث ٣ زماني ، سبيل آخر وراء ذلك . وليس من المنصرح المستبين لذوى العقول باجماع الحكماء والعقلاء قاطبة ؟ — انّ البارئ الحقّ الاول ، جلّ ذكره متقدّم في الوجود على هذا اليوم وعلى هذا الحادث اليوميّ مثلاً ، تقدّمًا انفكاكيًا من جهة السرمديّة ، وراء التقدّم ٦ بالذات ، من حيث علاقة الجاعليّة ، وهذا الحادث متأخّر عنه بالوجود ، تأخّرًا تخلفيًا من جهة الحدوث ، في متن الاعيان ، وراء التأخر بالذات ، من حيث علاقة المعلوليّة بحسب الحدوث الذاتي . فاذن ، قد استبان انّ هناك تقدّمًا مطلقًا ثابتًا سرمدياً ، غير ٩ متقدّر للمتقدّم ، بحسب سرمدية في الوجود وتأخّر صريحاً دهرياً غير متكّم للمتأخّر ، بحسب حدوثه الدهريّ ، وسبق العدم الصريح عليه سبقاً مطلقاً في متن الدهر . وانّ المتقدّم بالوجود السرمديّ ، متقدّم بالسرمديّة على الكائنات الزمانية باسرها ، لا بما انتهّا حوادث ١٢ زمانية متأخّرة عن العدم المتكّم تأخّرًا زمنيّاً ، بل بما هي حوادث دهرية متأخّرة عن العدم الصريح في الدهر تأخّرًا دهرياً . وانّه بحسب وجوده السرمديّ قبلها قبليةً سرمديةً ، وبحسب وجودها معها معيةً دهريةً .

وَمَيْضُ

- انّ ما تلوناه عليك ، قد اطبق على اثباته شركاؤنا الذين سبقونا بالزمان في الصناعة ، ١٨ قال . معلّم المشائين في الدورة اليونانية ، ارسطوطاليس في الميمر الاول من كتاب اثولوجيا ، بعد ذكر ما في حيز الدهر وما في حيز الزمان : انّ الذي يفعل الشيء بعد الشيء ، فلا محالة انّه تحت الزمان ، وانّ الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء ، انما هو في الاشياء الحسية ، وانّ الانية العقلية دائرة ليس لها من مركزها الى محيط الدائرة ابعاد . ٢١ ثمّ في ساقّة الميمر ، نقل عن شيخه امام الحكمة ، واثني عليه ، وقال : فنقول انّ افلاطون الشريف ، لما راى جُلّ الفلاسفة قد اخطأوا في وصفهم الانبيات ، وذلك

٢ انّهم لما ارادوا معرفة الانبيات الخفية ، طلبوها في هذا العالم الحسى ، وذلك انّهم رفضوا الاشياء العقلية ، واقبلوا على الحسى وحده ، فارادوا ان ينالوا بالحسى جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية . فلما رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤدّهم الى الحقّ والرشد ، واستولى عليهم الحسّ ، رثا لهم من ذلك وتفضّل عليهم ، وارشدهم الى الطريق الذى يؤدّهم الى حقايق الاشياء . ففرق بين العقل والحسّ ، وبين طبيعة الانبيات وبين الاشياء المحسوسة . وصيّر الانبيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها ، وصيّر الاشياء الحسية دائمة واقعة تحت الكون والنفساد .

٩ فلما فرغ من هذا التمييز ، بدأ فقال : انّ علّة الانبيات الخفية التى لا اجرام لها ، والاشياء الحسية ذوات الاجرام ، واحدة ، وهى الانبيات الاولى الحقّ . يعنى بذلك البارئ الخالق سبحانه .

١٢ ثمّ قال : انّ البارئ الاول الذى هو علّة الانبيات العقلية الدائمة والانبيات الحسية الدائرة ، هو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الاشياء الاّ به . وكلّ ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل ، فليس ذلك من طباعها ، ولا من طباع الانبيات العقلية ، ولا من طباع الانبيات الحسية الدائرة ، لكنّها من تلك الطبيعة العالية ، وكلّ طبيعة عقلية وحسية منها بادية . فانّ الخير انّما ينبعث من البارئ في العالمين ، لانه مبدع الاشياء ، ومنه تنبث الحيوة والانفس الى هذا العالم . وانّما يتمسكك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التى صارت من العلوّ في هذا العالم .

١٨ ثمّ قال : انّ الانبيات الاولى الحقّ هى التى تفيض على العقل الحيوة اوّلا ، ثمّ على النفس ، ثمّ على الاشياء الطبيعية . وهو البارئ الذى هو خير محض .

٢١ وما احسن واصوب ما وصف هذا الفيلسوف البارئ ، اذ قال : انّه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلّها ، غير انّه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ، ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه انّه قال : انّ البارئ انّما خلق الخلق في زمان . فانه ، وان توهّم ذلك عليه في ألفاظه وكلامه ، فانه انّما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة

الاولين. فانه انما اضطرَّ الاولون الى ذكر زمانٍ في بدؤِ الخلق ، لانهم ارادوا وصفَ كون الاشياء ، فاضطرُّوا الى ان يُدْخِلُوا الزمانَ في وصفهم الكون ، وفي وصف الخليقة التي لم تكن في زمان البتة . وانما اضطرَّ الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثواني السفلية .

و ذلك ان المرء ، اذا اراد ان يبين عن العلة ويعرفها ، اضطرَّ الى ذكر الزمان ، لانه لا بد للعلّة من ان تكون قبل معلولها ، فيتوهم المتوهم ان القبليّة هي الزمان ، وان كل فاعل انما يفعل فعله في زمان . فليس ذلك كذلك . اعني انه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان ، ولا كل علّة هي قبل معلولها في زمان . فان اردت ان تعلم : هل هذا المفعول زمانى ام لا ؟ - فانظر الى الفاعل . فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لا محالة ، وان كانت العلّة زمانية ، كان المعلول زمانياً ايضاً . فالفاعل والعلّة يدلان طبيعة المعلول ان كان تحت الزمان و ان لم يكن تحته . انتهى كلام ارسطوطاليس في هذا الميمر بالفاظه .

وقال في الميمر الخامس : ونقول انه لم يبدع البارئ الاول شيئاً من الاشياء بروية ولا فكر . ثم قال : يريدون بذلك ان الاشياء كلّها اُبدِعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى .

ثم قال : ونقول ان كل فعل فعله البارئ الاول ، عز وجل ، فهو تام كامل ، لانه علّة ليس من ورائها علّة اخرى . بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده ، وليس شيء عنده اخيراً ، بل الشيء الذي هو عنده اولاً ، وهو ههنا اخيراً . وانما يكون الشيء اخيراً ، لانه زمانى ، والشيء الزمانى لا يكون الا في الزمان الذي وافق ان يكون فيه . فامّا في الفاعل الاول ، فقد كان ، لانه ليس هناك زمان . فان كان الشيء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك ، فلا محالة انه انما يكون هناك موجوداً قائماً ، كما انه سيكون في المستقبل . فان كان هذا هكذا فالشيء اذاً الكائن في المستقبل ، هو هناك موجود قائم ، لا يحتاج في تمامه وكمالها الى احد الاشياء البتة . فالاشياء

اذن ، عند الباري ، جل ذكره ، كاملة تامّة ، زمانية كانت ام غير زمانية ، وهو عنده دائماً ، وكذلك كانت عنده اولاً ، كما تكون عنده اخيراً .

وقال في الميمر الثالث : فامّا نحن فنقول : ان الله ، عزّ وجل ، علّة للعقل ، والعقل
 ٣ علّة للنفس ، والنفس علّة للطبيعة ، والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزئية . غير انه ،
 وان كانت الاشياء بعضها علّة لبعض ، فان الله تعالى علّة لجميعها ، غير انه علّة لبعضها
 ٦ بغير توسط ، وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ،
 ان شاء الله ، ان الشيء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل ، الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرج
 الى الفعل . و الا ، لم يخرج من القوّة الى الفعل . لان القوّة لا تقدر على ان تصير الى الفعل
 ٩ من ذاتها ، لانه اذا لم يكن شيئاً بالفعل ، فإين يُلقي القوّة بصَرّها ، و اين ياتي ؟ فامّا الشيء
 الكائن بالفعل ، فانه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوّة ، فانه انما ينظر الى نفسه ، لا الى
 خارج ، فيخرج تلك القوّة الى الفعل ، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة ، لانه لا حاجة
 به الى ان يصير الى شيء آخر ، اذ هو ما هو بالفعل . واذا اراد ان يخرج الشيء من القوّة
 ١٢ الى الفعل ، لم يحتاج الى ان ينظر من ذاته الى خارج ، بل انما ينظر الى ذاته ، فيخرج
 الشيء من القوّة الى الفعل .

ثم قال : فامّا الباري ، عزّ وجلّ ، فانه يُحدِّث انبياء الاشياء وصورها ،
 ١٥ غير انه يُحدِّث بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط . وانما يُحدِّث انبياء
 الاشياء وصورها ، لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقاً ، بل هو الفعل المحض . فاذا فعل ،
 ١٨ فانهما ينظر الى ذاته ، فيفعل فعله دفعة واحدة .

ثم قال : فامّا الفاعل الاول ، هو فعل محض ، فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى
 ذاته ، لا الى خارج منه ، لانه ليس خارجاً منه شيء آخر هو اعلى منه ولا ادنى . فقد بان ،
 ٢١ اذن ، وصحّ ان العقل قبل النفس ، وان النفس قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الاشياء
 الواقعة تحت الكون والفساد ، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلّها ، وانه مبدع ومتمم
 معاً ، ليس بين ابداعه واتمامه فرق ولا فصل البتّة .

و قال في الميمر الثامن: القيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ . وذلك انّ الاتي هناك حاضر والماضى موجود .

فهذا ما رُمنّا نقله من كلامه بعبارته ، و ما هذا سبيله في «اثولوجيا» كثير جداً . ٣
وقال في بعض ميثاقا ومات المفاوضة الى ذى القرنين : انّشأ الخليفة لا من موجودات ،
واحدتها لا من متقدّمات ، خلق الرؤس الا وابل كيف شاء ، و برأ الطبايع الكلّية من
تلك الرؤس على ما شاء ، والرؤس اوّل الخلقه وابتداء ما انّشأ البارئ عزّ وجلّ ، ٦
والطبايع و ما كان من اختلاف خلق الطبايع ، تفرّع من تلك الرؤس . فالرؤس ثلاثة لاحالة ،
اولّها و اكرمها الصورة ، والثاني الهيولى ، والثالث العدم لا بزمان ولا بمكان . والبارئ ،
عزّ وجلّ ، يجلّ عن هذه الاشياء ، لانه منشيئها ومُحدّثها . فكلّ ما يُنطق به لا يحيط ٩
بعلوّه . علوّه لا بمكان ، ووجوده لا بزمان ، و صفاته لا باثبات ، وعظمته لا بمقدار ،
وقوّته لا بتشبيه . علا فقدر وانفرد فقهر . وعلى ما يشاء تجرى الامور . لا السكون من
صفاته ، ولا الحركة من سِماته . تقصر الالفاظ عن عظمته ، و يضيق المنطق عن بلوغ ١٢
كنهه .

و قال شريكنا في التعليم في الغصوص :

فصّ : هو اوّل ، من جهة انّه منه يصدر كلّ وجود لغيره . وهو اوّل ، من جهة ١٥
انّه اوّل بالوجود . وهو اوّل ، من جهة انّ كلّ زمانى يُنسب اليه بكون . فقد وجد زمان
لم يوجد معه ذلك الشئ . ووجد اعنى الحقّ الواجب ، معه لافيه . ثمّ قال : وهو آخر ،
من جهة انّ كلّ زمانى يوجد زمان يتأخّر عنه ، ولا يوجد زمان يتأخّر عن الحقّ . ١٨
و قال في تعليقاته : كلّ ما يكون له اوّل و آخر ، فبينهما اختلاف مقدارىّ او
عددىّ او معنوىّ . فالمقدارىّ كالوقت والوقت ، والاطرف والطرف . والعددىّ كالواحد
والعشرة . والمعنوىّ كالجنس والنوع . والوجود لا اوّل له ولا آخر بذاته . ٢١

وقال الشريك في الرياسة في التعليقات :

تعليق : قد تكون العلة اقدم في الوجود من المعلول كالألب .

تعليق : أمّا ان يكون الشيثان معاً في الوجود او في الزمان او في شيء ثالث ينسب ان اليه . والعلة والمعلول هما معاً و هما متلازمان . ولا يجوز ان يكونا في الوجود ، لانّ العلة اقدم من المعلول فيه ، ولا في الزمان ، ان كانا غير زمنيّين . فهما معاً في التضاييف ، وهي معيّة الزموم لا الوجود . وقال :

تعليق : واجب الوجود يجب ان تكون لوازمه ، وهي معلولاته ، لا تتأخّر عنه تأخراً زمنيّاً . وقال : هو يُبصرُ كلَّ واحد من الاشخاص والاعراض والصور مرّةً واحدةً ، وتكون كلّها متميّزة عنده باعراضها وصورها . فانا وانت متميّزان عنده بصورنا واعراضنا ولو احقنا . وكذلك الكسوفات الجزئية كلّها متميّزة عنده بصورها واعراضها . فانه يعرف كلَّ شيء على ما هو عليه في الوجود ، كليّاً كان او جزئياً او سرمدياً او زمنيّاً . فانه اذا كان يعرف الشيء بلوازمه ، والزمان من اللوازم ، فانه يعرف الاشياء مع ازمنتها . وقال :

تعليق : التقدّم في المكان ان تضع رتبة مثل رتبة المليك ، فيكون كلّ من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدّماً ، وفي الفضائل غايات يكون كلّ من كان اقرب اليها يكون اشدّ تقدّماً ؛ وفي الزمان آن تفرضه ، فكلّ زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدّماً . والتقّدّم الباري تعالى على العالم ، هو تقدّم بالوجود والقياس اليه ، لا انّ الوجود شيء ثالث بل هو نفسه ، وانما تفرضه في ذهنك ثالثاً . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال في ثالث ثانية برهان الشفاء : والشيء الذي يكون لشيء ولم يكن لآخر ، ولا يكون للآخر الا وقد كان له ، فهو للشيء اوّلاً وقبل كونه للآخر . واذا تعقّبت اصناف ما يقال « اوّلاً » و « قبل » وجدته يدخل في هذه الخاصية ، كان بالطبع او بالعلية او بالمكان والزمان او الشرف او غير ذلك . انتهى قوله بلفظه .

وقوله « او غير ذلك » صريح في تقدّم آخر وراء تلك الخمسة . ورام بذلك التقدّم المطلق الغير المكتمم والتقدّم بالمهية ، على ما ذكره في مواضع غير معدودة . قال في اوّل رابعة الهيئات « الشفاء » في المتقدّم والمتأخّر ، بعد القول في التقدّم بالعلية :

فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته و وجود علة واجب عنه وجود المعلول .
 وهما معاً في الزمان او الدهر او غير ذلك . ولكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود .
 هذا قوله بعبارة . وعنى « غير ذلك » السرمد على ظن تحقق المعية السرمدية ٣
 واثباتها .

ثم قال في فصل القوة والفعل : فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها تؤهيم
 ان القوة على الاطلاق قبل الفعل و متقدمة عليه ، لا في الزمان وحده . وهذا شيء قد مال ٦
 اليه عامة من القدماء . فبعضهم جعل للهوى وجوداً قبل الصورة ، و ان الفاعل البسما
 الصورة بعد ذاك ، الى آخر ما رام ذكره .

ثم في اول التاسعة ، بين بطلان قول المعتزلة في حدوث العالم ، بيانا جديلاً على ٩
 اوضاعهم ، وقال : ان الاول تعالى اتما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقا مطلقا ، بل
 وضيع هذا المعنى للخالق ممتدلاً عن بدائة ، وجوز ان يخلق قبل اى خلق تؤهيم
 خلقاً . و اذا كانت هكذا ، كانت هذه القليلة مقدرةً مكسمةً ، الى آخر ما قاله . ١٢
 و في التعليقات كثير ما يعبر عن العدم الصريح بـ « اللا شيء المطلق » الذي لا يتصور
 فيه اختلاف مقدارى سيال ، و يستعمل « التخلف الصريح » و « التخلف السيال »
 المكمم » و « النسبة المتقدرة السيالة » و « النسبة الابدية الغير المتقدرة » . ١٥

و قال في طبيعيات « الشفاء » ، غير مرة واحدة ، انه لا يكون في الزمان الا الحركات
 والمتحركات . اما الحركة ، فذلك لها من تلقاء جوهرها . و اما المتحرك ، فذلك له
 من تلقاء الحركة . فاما سائر الامور ، فانها ليست في زمان ، و ان كانت مع الزمان ، كالعالم ، ١٨
 فانه مع الخردة ، وليس في الخردة . والشئ الموجود مع الزمان وليس في الزمان ، فوجوده
 مع استمرار الزمان كله هو الدهر ، وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر . واعنى
 بـ « الاستمرار » وجوده عينه ، كما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال . فكان ٢١
 الدهر هو قياس ثبات الى غير ثبات . ونسبة هذه المعية الى الدهر كنسبة تلك الفيئية الى الزمان .
 و نسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة ، هو معنى فوق الدهر ،

و يشبه انّ احقّ ما سُمّي به السرمد . وكلّ استمرار وجودٍ بمعنى سلب التغيّر مطلقا ، من غير قياسٍ الى وقتٍ فوقّ ، فهو السرمد . انتهت عبارته في آخر ثانية سمع الكيان من الطبيعيّ . ٣

قال : والعجب ممّن يقول « الدهر مدّة السكون » او « زمان غير معدود بحركة » . ولا يُعقل مدّة ولا زمان ليس في ذاته قبلٌ وبعْدٌ على التكمّم . و اذا كان فيه قبلٌ وبعْدٌ على التكمّم ، وجب تقصّي حالٍ وتجّدّد حالٍ ، على ما قلنا . فلم يخل من حركة . والسكون يوجد فيه هذا التقدّم والتأخّر ، على نحو ما قلنا سالفاً ، لا غير . ٦

وقال في طبيعيات « النجاة » : وليس كلّ ما يوجد مع الزمان فهو فيه ، فانّا موجودون مع البرّة الواحدة ولسنا فيها . بل الشئ الموجود في الزمان أمّا اولاً ، فاقسامه و هو الماضي والمستقبل و اطرافه ، وهى الآنات ؛ و أمّا ثانياً ، فالحرّكات ؛ و أمّا ثالثاً ، فالمتحرّكات ، لانّ المتحرّكات في الحركة ، والحركة في الزمان ، فتكون المتحرّكات بوجهٍ ممّا في الزمان . فكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد ، وكون الماضي والمستقبل فيه ككون اقسام العدد في العدد ، وكون المتحرّكات فيه ككون المعدودات في العدد . فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان بل اذا قوبل توهمه مع الزمان واعتبّر به ، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان و ما فيه ، سميت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهرآ » له فيكون الدهر محيطا بالزمان . انتهى كلامه . ١٢

و قال التلميذ في « التحصيل » : وهما ايّ العلة والمعلول معا في الزمان او الدهر ، لافي حصول الوجود . ١٨

و قال شيخ الاشراق في فصل المتقدّم والمتأخّر من كتاب « المطارحات » : والمتأخّر بازاء المتقدّم وكذا مع . وليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم وتأخّر زمانيّ هما معاً زماناً . فانّ المفارق بالكلّيّة لا يتقدّم على زيد زماناً ، ولا يتأخّر عنه ، وليس معه بالزمان ايضاً ، وكذا غيره . فاللذان هما معاً بالزمان ، يجب ان يكونا زمانيين ، كما ان اللذين هما معاً في الوضع والمكان ، يجب ان يكونا مكانيّين . انتهى كلامه . ٢١

وقال في «حكمة الاشراق»: وللعلة على المعلول تقدم عقلي لازماني، ويسمى «التقدم بالذات». وقد يكونان، اى العلة والمعلول، في الزمان معا.

فقال بعض المحصلين في الشرح: وذلك اذا كانا زمانيين. ولذلك قال «قديكونان» كذلك، لانهما قد لا يكونان كذلك، كما في المجردات. وكيف ما كان، لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة، زمانيين كانا اولا. ومنه يعلم ان تقدمها عليه ليس زمانيا.

ثم ذكر اقسام المتقدم والمتأخر. فقال الشارح: وكذلك المعلول بازاء المتقدم والمتأخر، اما بالزمان فظاهر، كالعلة والمعلول، وذلك في غير المفارقات، لانهما غير زمانية؛ واما بالذات، فكمعلولى علة واحدة؛ وبالطبع، كالمتكافين في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الآخر، كالضعف والنصف مثلا؛ وبالوضع، كما مومنين في صف واحد؛ وبالشرف، كمتعلمين عند معلم. والجسمان لا تصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه، لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد.

وقال شارح التاويحات، بعد ذكر انواع التقدم: وبما علم من حال المتقدم يعلم حال المتأخر والمعلول، الا ان المفارق بالكلية لا تصدق عليه المعية الزمانية، لكونه ليس زمانيا، والجسمان لا تصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه، لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد.

وقال صاحب «الشجرة الالهية»: والمجرد عن المادة بالكلية، اذا لم يكن بينه وبين شيء تقدم او تأخر زمني، يلزم ان لا يكونا معا. فان كل ما ليس بزمني، لا يصدق عليه التقدم والتأخر والمعية بالنسبة اليه. والشيان اللذان تصدق عليهما المعية الزمانية، يجب ان يكونا زمانيين، كما ان اللذين يكونان معا في الوضع والمكان، يجب ان يكونا مكانيين، الا ان المعية المكانية لا يصح ان تكون بينهما من جميع الوجوه.

وميض

أرايت المتبجح بامامة المشككين؟ - لم يستطع الى الفرق بين العدم الزماني المتقدم

والعدم الدهرى الصريح سبيلا ، ولم يتعرّف انّ هذا الحادث الواقع تحت الكون والفساد ،
 بما هو حادث زمانى ، متخصّص الوجود بزمان بعينه ، مسبوق الهويّة بعدمه الزمانى
 ٢ المستمرّ قبل زمان وجوده ، لابلالعدم فى كبد الواقع . فبهذا الاعتبار ، انّما يتقدّم عليه
 الزمانيات الموجودة فى الزمان قبله على الجهة المترتبة الزمانية ، لا المتعالى عن عالمى الزمان
 والمكان ، فهو من هذه الجهة ، لاهو مع البارئ الاول ، جلّ ذكره ، ولا هو متأخر عنه
 ٦ فى الوجود . اذ هو ، بحسب هذا الاعتبار ، خارج عن جنس النسبة اليه سبحانه بالقبليّة
 والبعديّة والمعيّة راسا . وبما انّه حادث دهرىّ مسبوق الوجود بالعدم الصريح فى الدهر ،
 متأخر الذات عن ذات البارئ الحقّ سبحانه فى الوجود ، تاخرا دهرىّا غير مكتمّ ، وفى
 ٩ درجته ساير الحوادث من قبل ومن بعد ، بحسب التأخر الصريح فى الوجود عن وجود البارئ
 الفعّال سبحانه .

فحسب انّه معترض على الحكماء المتألهين ، بما لاخرج لهم عن مضيقه . ففاس
 ١٢ جناب القدّوس الحقّ على معلولاته الزمانية ، والزمان على الاشياء التى هى فيه او معه من
 الزمانيات . وقال فى اكثر كتبه ، كالمخصّص والمحصّل وشرح عيون الحكمة والمباحث
 المشرفيّة وغيرها : من المعلوم انّ عدم الحادث الزمانى متقدّم على وجوده ، ولا شكّ
 ١٥ انّ البارئ تعالى كان موجودا مع عدم هذا الحادث ، وهو الآن موجود مع وجوده ؛ فلو كان
 تقدّم عدم الحادث على وجوده بالزمان ، لكان تقدّم عدم كل واحد من اجزاء الزمان
 على وجوده بالزمان ، ولكان تقدّم البارئ تعالى على هذا الجزء من الزمان كهذا اليوم ،
 ١٨ وعلى هذا الحادث مثلا فى هذا اليوم ، بالزمان . فيلزم ان يكون الله تعالى زمانىّا ، وان يكون
 الزمان زمانىّا ، وهما محالان .

فخاتم المحقّقين البرّعة هدّم عليه بنيان تشكيكه ، فقال فى «نقد المحصّل» : انّهم ،
 ٢١ اى الفلاسفة والحكماء ، يقولون : القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان
 بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لما لم يدخل الزمان فى مفهومهما ، اجتاجا فى صيرورتها
 بعد وقبل الى زمان . اما اجزاء الزمان ، فلا تحتاج الى غير نفسها ، ولا العدم بالقياس

اليها ، في كونه بعدُ أو قبلُ ، الى غيرها . و اما الباري تعالى ، وكلّ ما هو علّة الزمان او شرط وجوده ، فلا يكون في الزمان ولا معه ، الا في التوهم ، حيث يقيسهما الوهم على الزمانيات . فهذا ما قالوه ههنا . انتهى ما قاله بالفاظه .

٣

ثمّ عاد امام المتشكّكين في «المحصل» ، وقال :

فان قلت : نسبة المتغيّر الى المتغيّر هو الزمان ، ونسبة المتغيّر الى الثابت هو الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ، قلت : هذا التحويل خالٍ عن التحصيل ، لانّي قد دلّلتُ على انّ مفهوم «كان» و«يكون» ، لو كان امرا موجودا في الاعيان . لكان امّا ان يكون قارّ الذات ، فيلزم ان لا يوجد في المتغيّرات وان كان غير قار الذات استحالة وان لم يكن ثابتا ، استحالة وجوده في الثوابت . وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات .

٩

فاعاد عليه القول خاتم البرعة في «نقده» ، فقال :

اقول : لاشكّ في انّ وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القارّ الذات

المستمرّ الوجود مع الزمان ، وليس كوقوع القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي ، كالسما مع الارض . و ذلك الفرق معقول محصّل ، سواء كان ذلك تويلا او غير تويلا . وليس معيّة المتغيّر والثابت مستحيلا ، فانّا نقول : نوح عليه السلام عاش الف سنة . فانطبق مدّة بقائه على الف دورة من الشمس . و اذا تقرّر اختلاف المعاني ، فللمصطلحين ان يعبروا عن كلّ معنى بعبارة ، يرون أنّها مناسبة لذلك المعنى ، ولا يعنون بـ «التحصيل» هناك غير دلالة العبارات على المعاني . انتهى قوله .

و محزّ تحقيقه انّ المتغيّر متغيّر بما هو حاصل في الزمان . لا بما هو واقع في الدهر . ومعيّة الثابت بالقياس اليه ، بحسب الدهر ، لا بحسب الزمان ، كما تحقّقه مرارا . فالآن حصّص الحق واصفحل التشكيك .

ثمّ الامام المشكّك في «المحصل» عاد الى النكوب عن صراط الاستقامة مرّة اخرى ، ولم يتعرّف انّ تقدّم اجزاء الزمان بعضها على بعض ، تقدّم زمنيّ بنفس ذات المتقدّم والمتأخّر ، لكون الزمان حقيقة متصرّمة متجدّدة ، والله سبحانه تعالى الذات عن ذلك .

٢١

فقال في تصحيح حدوث العالم : اذا جاز ان يكون تقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض لا بالزمان ، فلم لا يجوز ان يكون تقدّم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان ؟

٣ فالحققّ البارع اعداد عليه القول الفصل في التقدّم على سنن التحقيق ، فقال : وجوابه بانّ تقدّم البارئ تعالى على العالم ، كتقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر ، فقد سبق ما يرد عليه . والحقّ انّ البارئ تعالى ليس بزمانى ، والزمان من مبدعاته . والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان ، كما مرّ في المكان . والعقل كما يأتى عن اطلاق « التقدّم المكافى » على البارئ تعالى ، كذلك يأتى عن اطلاق « التقدّم الزمانى » عليه . بل ينبغى ان يقال انّ للبارئ تعالى تقدّم ما خارجا عن القسمين ، وان كان الوهم عاجزاً عن توهّمه . انتهى قوله بعبارة .

٩ وقال في «المحصّل» ايضا ، في نفي وجود الاضافات : انّ كلّ حادث يحدث ، فانّ الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان . فلو كانت تلك المعية صفة وجودية ، لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى .

١٢ فالناقد البارع المحقّق نبّه على فساد قوله ، فقال : هم ، اى الحكماء ، يقولون انّ الله تعالى صفات اضافية ، كالاوّل والاخير والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ، و يلتزمون القول بهذه الصفات ، غير المعية الزمانية لله تعالى ، انتهى ما قاله بالفاظه ، رضى الله تعالى عنه .

وَمَيِّضٌ

١٨ مشى امام المتشكّكين في «المختص» على طريقته ، وقال : لا يقال : معية المتغيّرين هي الزمان ، ومعية المتغيّر مع الثابت هي الدهر ، ومعية الثابت مع الثابت هي السرمد ، لانّا نقول : لانزاع في هذه الاسماء الهائلة ، لكنّا نقول : المعية معقولة . فان لم تتحقّق هذه الحالة ، الا لاجل موجود آخر ، سواء سميتموه «الزمان» او «الدهر» او «السرمد» ، لزم التسلسل . و الا فقد بطل القول بوجود الزمان ..

٢١ فقال شارح «المختص» من مقلديه : اعلم انّ الشيخ ذكر في «الشفاء» ما يوهّم ان يكون

جواباً عن هذا الشكّ . والامام ذكره على هذا الوجه . ونحن نعبّر عمّا قاله الشيخ
بألفاظ واضحة ، ونعرّف منه ما ذكره الامام ، فنقول: الموجودات إمّا ان يكون لاجزائها
بعضها على البعض تقدّم ، كجميع انواع التغيّرات والحركات ، وامّا ان لا يكون كذلك،
بل تكون اجزاؤها مستمرة الوجود مجتمعة معاً .

فان كان الاول ، كان وجوده في زمان ، اى يكون مطابقاً وجوده لزمان ، ويكون
وجود المتقدم منه مطابقاً لزمان ، ووجود المتأخر منه مطابقاً لزمان آخر متأخر عن الزمان الذى
كان وجود المتقدم مطابقاً له . ولا يمكن ان يكون وجود المتقدم او وجود المتأخر مطابقاً
لطرف من الزمان الذى هو الآن ، ولا ان يكون المتقدم والمتأخر منهما مطابقين معاً لزمان
واحد متقدّم او متأخّر . بل ما فرض اجزاء [آخراً] من ذلك الموجود ، يكون مطابقاً
لما فرض اجزاء من ذلك الزمان . ومثل هذا الشيء يقال له أنّه موجود في الزمان . ونسبة
بعض هذه الموجودات الى البعض الآخر ، بالمعية والقبليّة والبعدية ، هو الزمان .

وان كان الثانى ، وهو الموجودات التى تكون اجزاؤها مستمرة الوجود مجتمعة معاً ،
فانّها لا يكون وجودها في الزمان ، اى ليس شىء منها يطابق المتقدم من الزمان ، وشىء
آخر يطابق المتأخر منه ، بل وجودها وجود مستمر ثابت . ولا يقال لشىء منها أنّه
موجود في الزمان . بل يقال لكلّ منها أنّه موجود مع الزمان . و فرق بين الامرين . فانّ
كلّ واحد من الافراد الموجودة للانسان موجود مع الفرد الآخر ، وليس شىء منها موجوداً
فيه . ونسبة هذه الموجودات الى القسم الاول ، اعنى الموجودات المتغيرة المتقضية الاجزاء
بالمعية والقبليّة والبعدية ، تسمّى « دهرآ » ويقال لمثل هذه الموجودات انّها موجودة
في الدهر . و امّا « السرمد » فهو عبارة عن نسبة استمرار بعض المبدعات الى البعض الآخر
بالمعية والقبليّة والبعدية ، كنسبة بعض العقول الى البعض الآخر بشىء من هذه الامور
الثلاثة .

هذا ما قاله الشارح في التعبير عن كلام الشيخ . وهكذا اورده ايضا في شرح المحصل .

ثمّ شرح قول امامه المصنّف في الابرار عليه . ثمّ بيّن وجه اندفاعه عنه .

- ونحن نقول: ان نسبة الثابت الى المتغير بالتأخر عنه في الدهر غير معقولة، بل انما نسبته اليه بالقبليّة او المعية . وكذلك نسبة بعض العقول الى البعض بالقبليّة او البعديّة غير متصورة . بل انما نسبة العقول بعضها الى بعض ، بالمعية الغير المتقدّرة ، لا غير .
- ونسبها باسرها جميعاً الى بارئها الفعّال ، بالبعديّة الدهريّة ، بحسب سبق عدمها الصريح في الدهر ، او بالمعية الدهريّة بحسب وجودها الواقع في الدهر . وعلى ظنّ الذاهبين الى تسرمد المبدعات ، نسبها الى مبدعها الحقّ ، بالمعية السرمديّة . وايضا مضاييف التقدّم السرمديّ هو التأخر الدهريّ ، لا التأخر السرمديّ ، كما انّ مضاييف التقدّم بالعلية هو التأخر بالمعلوية ، لا التأخر بالعلية .
- فهذه وجوه من الخبط لشارح «الملخص» و«المحصل» في فهمه لسبيل هذا المطلب الرفيع السمك ، وفي سلامة عن بعض منها بعض شرفاء المقلّدين ، في «شرح المواقف» ، حيث توغّل المصنّف مؤتمناً بامام التشكّكين في الحيود عن سبيل الحقيقة . فقال الشارح الشريف في تقرير كلام حزب الحقّ : انّ الموجود اذا كان له هويّة اتصالية غير قارة ، كالحركة ، كان مشتملا على متقدّم ومتأخّر لا يجتمعان . فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ ، هو الزمان . فتنتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ، ويكون جزؤها المتقدّم مطابقا لزمان متقدّم ، وجزؤها المتأخّر مطابقا لزمان متأخّر . ومثل هذا الموجود يسمّى «متغيّرا تدريجيّاً» لا يوجد بدون الانطباق على الزمان . والمتغيّرات الدفعية انما تحدث في آن ، هو طرف الزمان ، فهي ايضا لا توجد بدونه . واما الامور الثابتة التي لا تتغيّر فيها اصلا ، لا تدريجيا ولا دفعيّا ، فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيّرات ، الا انها مستغنية في حدّ انفسها عن الزمان ، بحيث اذا نظر الى ذاتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان . فاذا نسب متغيّر الى متغيّر بالمعية او القبليّة ، فلا بدّ هناك من زمان في كلا الجانبين . واذا نسب بهما ثابت الى متغيّر ، فلا بدّ من الزمان في احد جانبيه ، دون الآخر . واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية ، كان الجانبان مستغنيين عن الزمان ، وان كانا مقارنين له .

فهذه معانٍ معقولة متفاوطة ، عبّر عنها بعبارات مختلفة ، تنبيهاً على تفاوتها . واذا

تؤمّل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات ، من انّ الزمان مقدار الوجود حيث قال : انّ الباقي لا يتصوّر بقاءه الا في زمان ، و ما لا يكون حصوله في الزمان و يكون باقيا ، لا بدّ ان يكون لبقائه مقدار من الزمان . انتهى .

و بعض من قدينتطع من المقلّدين ، قال في رسالة « النموذج العلوم » : مذهب الحكماء انّ من الموجودات ما هو زماني الوجود ، كالحركة ، ومنها ما هو آتني الوجود . بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ، ولا الآن ، بل ينسبون وجودها الى الدهر والسرمد . فانهم يقولون . نسبة المتغيّر الى المتغيّر هو الزمان ، و نسبة الثابت الى المتغيّر هو الدهر ، و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ، كما لا يخفى على العارف بقواعدهم . و اذا كان الوجود اعمّ من الاقسام الاربعة فدعوى انحصاره في اثنين منها غير مسموعة .

ثمّ قال : تقدّم الواجب تعالى ليس تقدّمًا زمنيًا ، فانه ليس في زمان . وهم ايضا ، اى الحكماء ، معترفون بذلك ، فانهم يقولون انّ المجرّادات ليست في الزمان ، بل في الدهر ، والدهر وعاء الزمان و محيط به . و كما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني ، عدم تناهيه ، كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني ، عدم تناهيه ، فالوقت انما هو حيث وجد العالم . و التقدّم الزماني و التأخّر الزماني . انما هو لاجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض . و اما سوى الاجسام و الجسمانيات ، فليس فيها تقدّم و تأخّر زماني ، كما ليس فيها تقدّم و تأخّر مكاني . فكما انّه ليس فوق المحدّد خلأ ولا ملاء ، بناء على انّه لافوق له ، كذلك ليس قبل العالم وجوده و لاعدمه وقت ، بناء على انّه ليس له قبل . ولا يلزم من ذاك عدم تناهي الزمان ، كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان . بل الزمان متناه ، كما انّ المكان متناه ، من غير فرق . و حكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان . فكما لاعبرة بحكمه في المكان ، كذلك لاعبرة به في الزمان . و هذا مسلّك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق ، كالامام حجة الاسلام ، في بعض تصانيفه ، والشهرستاني وعين القضاة و غيرهم من المتكلمين والصوفيّة ، و اشار اليه في « التجريد » . انتهى .

وَمِيْضٌ

- هل سمعته يقول في «المباحث المشرقية»؟- وفيه شكك آخر ، وهو انهم زعموا ان
- ٣ اقسام المعية ، بحسب اقسام التقدم والتأخر . ثم زعموا ان اقسام التقدم والتأخر خمسة ، فيجب ان تكون اقسام المعية خمسة . ثم انهم اثبتوا هذين النوعين من المعية ، اعنى المعية بالدهر والمعية بالسرمد . وهذا يناقض ما قبل .
- ٦ فهتلا قلت له : ما خطبك يا امام اصحابك؟ اليس تسبيع اقسام التقدم والتأخر ، على ما قد تلوناه عليك ، متكرر الذكر متقرر الامر متبسط البيان مستبين التبيان ، في اقاولهم وكلاتهم وزبرهم ومقالاتهم ؟ فلسنا نظنك ، وانت عريض التبع غزير
- ٩ التصفح لصحفهم وآثارهم جدا ، في اسنادك تخميس الاقسام اليهم ، من الجاهلين . فكانتك في ذلك من المتجاهلين . وان اعتراك الشك ان اثبات نوعين للمعية ، هما المعية الدهرية والمعية السرمدية ، يستلزم ان تكون اقسام المعية ثمانية ، و حصر التقدم
- ١٢ والتأخر في الانواع السبعة المعدودة حصر عقلي برهاني ، فاذن ، يلزم ان تكون في المعيات معية ليس في ازائها تقدم وتأخر ، فيبطل حكمهم ان انواع المعية بحسب انواع القلبية والبعدية ، فاستمع لما يئلى عليك .
- ١٥ وهو اننا كنا قد نبهناك ان اختلاف انواع القلبية ، بحسب اختلاف المعنى الذى هو ملاك السبق ، فكذلك فاعلم ان اختلاف انواع المعية ، بحسب اختلاف المعنى الذى هو ملاك المعية . فكما اذا كان ملاك التقدم في القلبية الانفكاكية انفكاكا امتداديا ، يستوجب ان يتخلل بين المتقدم والمتأخر زمان او آن ، كانت القلبية الانفكاكية قلبية
- ١٨ وبعديّة مكتمة زمانية ، واذا كان الملاك عدم الاجتماع في حاق الواقع ، لا في افق الامتداد والسلا امتداد ، بحيث لا يوههم بينهما تخلل زمان او آن اصلا ، كانت القلبية الانفكاكية المطلقة الغير المكتمة تقدما سرمديا و تأخرا دهريا ؛ فكذلك اذا كان الملاك في المعية اجتماع المعيتين في زمان على التدرج ، كما في الحركات القطعية ، او لا على التدرج ، كما في الحركات التوسطية ، او في آن هو طرف زمان ، كما في الدفعيات ، كانت المعية معية متقدرة
- ٢١

زمانية ، وان كان الملاك هو الاجتماع في حاقّ الواقع بحسب الوجود المطلق القراح الثابت في الدهر ، كانت المعية معية صريحة مطلقاً غير متقدّرة ، امّا دهرية ، ان كان وجود احد المعين مسبقاً بعدمه الصريح في الدهر ، او سرمديةً ، ان كان المعان سرمديتين ٣ بالموجود .

فاذن ، معنى المعية الغير المتقدّرة في المعية الدهرية والمعية السرمدية على سبيل واحد . وكذلك ملك المعية الصريحة الغير الامتدادية فيهما طباع واحد على سنة واحدة . ٦ والسرمدية واللاسرمدية اختلاف حال المعين بالقدم والحدوث ، و ليس يستلزم ذلك اختلافاً في المعنى الذي هو ملك المعية وميزان تنوعها . وذلك كما اذا كان المعان بالمعية المتقدّرة الزمانية ، قديمين بالزمان او حادثين حدوثاً زمانياً ، ومتفقين او مختلفين في ٩ طول زمان الوجود او قصيره ، فانّ نوع المعية الزمانية في ذلك كله غير مختلف اصلاً ، بل انهما المختلف حال المعين فيما لا يستوجب اختلافاً في ملك تنوع المعية . فاذن ، قد استتب ان المعية في تسبيع الانواع على شاكلة القبلية والبعدية . فليثبت ١٢

وَمِيضٌ

انّ في ازاء التقدّم بالعلية والتأخّر بالمعلولية ، المعية بالعلية او بالمعلولية . وفي اثباتها فحص غامض ، اذ لا يصحّ لعلّة تامّة واحدة معلولان في درجة واحدة ، ولا كمعلول ١٥ واحد علتان تامتان اصلاً . وقد استبان السبيل هنا لك في « الايماضات والتشريقات » . ولعلّ الكلام ينساق اليه من ذى قبَلٍ ، ان شاء الله العزيز العليم .

وَمِيضٌ

كانّه قد حان حين ان ينتظم لبصيرتك البرهان على حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر بجميع اجزائه ، نظمته الطبيعيّ ، من سبيل القبلية السرمدية . اما تتبصّر أنّه اذا انصرح انّ البارئُ الفعّال ، جلّ سلطانه ، متقدّم على هذا الحادث اليوميّ مثلاً ، ٢١ تقدّمًا مطلقاً سرمدياً ، وهذا الحادث متأخّر عنه سبحانه ، تأخراً صريحاً دهرياً ، يتمتع بحسبه ان يتخلّل بينه وبين البارئ الحق سبحانه زمان او آن او ممتدّ موهومٌ او طرفٌ

- ممتد موهوم . وألا لزم ان يكون القدّوس الحقّ زمانياً هيولانياً ، تكتنفه علايق المادّة
و عوارض الطبيعة ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً . فقد استبان أنّه يجب ان يكون جميع
المعلومات من المبدعات والكائنات بأسرها ، في درجة هذا الحادث اليوميّ في التأخّر عن
المبدع الفعّال ، تأخّراً صريحاً غير مقتدر ، بحسب سبق العدم الصريح في الدهر . وألا لزم
تصوّر الامتداد في الدهر . فيلزم ان ينقلب الدهر زماناً ، والثابت متغيّراً والقارّ سيّالاً ،
والنسبةُ الابديّةُ نسبةٌ متقدّرةٌ . وذلك كلّهُ؟ خلاف محال ، بالحكومة الفطريّة والضرورة
البرهانيّة .
- اليس؟ اذا تشطّر العالم في التكوينيّات والابداعيّات بالحدوث الدهريّ والسرمدية
الوجوديّة ، كان للجاعل الفيّاض ، بالاضافة الى المبدعات ، المعية الازليّة السرمدية ؛
وبالاضافة الى الكيانيّات ، المعية الحادثة الدهريّة . فكان حدّ تلك المعية الازليّة في الدهر
متمازاً منحاذاً عن حدّ هذه المعية الحادثة ، فقد وقع في الدهر حدّ واحد ، بحسب ازليّة
المبدعات وحدوث الكائنات الموجودة جميعاً في الدهر . فلزم في الدهر تقدّر وامتداد بحسب
الحدّين المنحاز أحدهما عن الآخر ، اذ حدّ سبق المعية الازليّة المستمرّة بالوجود في الدهر
أولاً ، منماز لا محالة عن حدّ لحوق المعية الثابتة الحادثة بالوجود الحاصل اخيراً . ويلزم ،
اذن ، ان تكون نسبة البارئ الحقّ ، تعالى مجده الى ماعدا ذاته ، نسبةً متقدّرة ، وان
تكون افاضة المبدعات وافاضة الكائنات وصفين لذاته الحقّة من كل جهة على السبق
واللحوق . فيلزم التدرّيج والسيّاليّة في شئونه وافاضاته ونسبته واضافاته . فلم تكن افاضته
بالاضافة الى كلّ شيء على نسبةٍ ابديةٍ وسنةٍ غير متبدّلة . وانّ تسويغ ذلك تمازٍ
في الغيّ والحادّ في المعرفة . واثبات السرمدية للذات الممكنة المعلولة ، ضرب من الاشراك
ولحوق بالجاهليّة .

وَمِيزُ

فان ازعجك الوهم انّ الامتداد في الدهر والتجدّد في صفات الربّ ، غير موهوم
الاختصاص بتسرمد المبدعات ، بل وارد للزوم على كلّ حالٍ ، فانّ الله سبحانه ، على

تقدير حدوث العالم ايضاً ، موجود اوّلاً مع عدم العالم في الدهر ، ثمّ هو موجود مع العالم بعد حدوثه في الدهر اخيراً ، فإزّم توهم الامتداد بحسب ذلك في الدهر ، وتجدد وصف الافاضة للربّ بعد السّلا افاضة ، ثبتناك في سبيل الحقّ ، باذن الله سبحانه .

امّا اوّلاً ، فلانّ العدم ليس شيئاً ، فيتصحّح اعتبار المعية بالنسبة اليه ، اذ حقيقته صيرف الليس والانتفاء ، لاشيء يعبر عنه بـ « الليس » و « الانتفاء » ، على خلاف الامر في الاشياء المبدعة الموجودة الثابتة .

و امّا ثانياً ، فلانّ الله سبحانه ليس وجوده في الدهر ، بل هو متعالى الذات عن الزمان والدهر ، على خلاف الامر في المبدعات ، فانّها موجودة في الدهر . والدهر والسرمد ، وان اشتركا في سبيل صريح الثبات والارتفاع عن افق التقضى والتجدد والامتداد والسّلا امتداد ، ألا انهما مختلفان باحتمال سبق العدم الصريح في الدهر بالفعل او بالامكان ، لا في السرمد . فلذلك كانت المتغيّرات بأسرها موجودة لافي السرمد ، بل في الدهر ، ولكن بما هي ثابتة ، لا بما هي متغيّرة . فانّها ، بما هي متغيّرة ، موجودة في الزمان ، لا غير .

فقد استبان وانصرح انّ السرمد مختصّ بالله سبحانه ، لا يوجد فيه ممكن ما من الممكنات اصلاً والدهر مختصّ بالممكنات الذاتية ، يتعالى الواجب بالذات عن الوقوع فيه ابداً ، والزمان مختصّ بالماديات والممكنات بالامكانات الاستعدادية ، لا ينسب اليه وجود شيء من المفارقات المحضة بالفيزيائية او المعية المنتهية الى الفيزيائية .

فاذن ، اذا المبدعات والكائنات موجودة جميعاً في الدهر ، فلو كانتا مختلفتين بالقدم والحدوث في الدهر ، لزم ان يتصحّح توهم الامتداد في الدهر ، وتختلف النسبة في الموجودات في الدهر بالقياس الى البارئ الحقّ سبحانه ، بالمعية والسّلامعية ، فتكون هي نسبة متقدّرة امتدادية بالضرورة . فامّا اذا كانت هي بأسرها موجودة في الدهر بعد العدم الصريح ، غير موجودة في السرمد ازلاً و ابداً ، فتكون هي جميعاً ، بحسب تلك المعية ، على نسبة واحدة وفي درجة واحدة . والبارئ الفعل سبحانه ، بحسب ذاته الحقّة السرمديّة المفيضة ، متقدّم عليها بأسرها تقدّماً سرمدياً ، غير حاصل الوجود في الدهر ابداً ، بل يحيط بالدهر

والزمان، متعاليا عن الوقوع فيهما وعن التعلّق بهما مطلقا، و بحسب ذواتها المعلولة الموجوده الثابتة في الدهر بعد عدمها الصريح، معها معيّة دهرية. فلا امتداد في الدهر ولا تقدّر في النسبة. ٣

و أمّا ثالثا، فلانّ سلب شيء عن شيء يفترق الى تحقّق مسلوب و مسلوب عنه يتقدّم مانه، وليس يكنى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط. وكذلك اضافة شيء الى شيء واتّصاف شيء بشيء، فهذه امور لا تتحقّق عند وجود شيء واحد لا غير، بل تستدعي وجود اشياء تتقدّمها، وراء ذات واحدة. فاذا كان الجاعل الحقّ سبحانه موجودا بسرمدية لا غير، فلم تتحقّق اضافته سبحانه الى شيء، ولا سلب شيء عنه اصلا. ثمّ انه ابدع جملة الموجودات و افاضها في وعاء الوجود والثبات، وهو الدهر، مرّة واحدة دهرية، فصدق عقد حمل «الموجود» عليها جملة، بالاطلاق العامّ الدهريّ. فاين هناك لذاته الحقّة سبحانه وصفان يُحكّم عليهما بالسبق واللاحق في الدهر، وعلى القدر المشترك بينهما بالحُصول على سبيل التسابق والتلاحق؟ وذلك هو الذي يعبر عنه عندهم بـ «التغيّر» و «التبدّل» و «التدرّج» و «التعاقب».

و من هناك حقّق في قاطيع غور ياس «الشفاء» وفي الاهيات منه، ان في التقدّم والتأخّر بالزمان و فيما اشبه ذلك، و يعنى بـ «ما اشبه ذلك» التقدّم السرمدى ومضايقه، وهو التأخّر الدهريّ، انما يتحقّق التقدّم والتأخّر المتضايقان، اذا تحقّق وجود ذاتيّ المعروضين جميعا، لاحين يكون طرفا الاضافة غير موجودين معا. فالوجود المتقدم انما يصحّ اتّصافه بالتقدّم بالفعل، اذا ما قد دخل المتأخّر في الوجود. فحينئذ، يكون ما به التأخّر في المتأخّر عدمه السابق مع وجود المتقدم، وما به المعية وجوده العاقب الحاصل بالفعل مع وجود المتقدم.

و أمّا رابعا، فلانّ وجود المجعولات قاطبة، على تقدير استيعاب الحدوث الدهريّ ايّاها، يقع في وعاء الثبات الذي هو الدهر، بدلا عن العدم الصريح، وواقعا في حيّزه، لا في حدّ متأخّر مناز منحاظ عن حدّه. فلا ينحاز في الدهر حدّ الافاضة عن حدّ اللا افاضة. فلا يتصوّر هناك تسابق و تلاحق بحسب حدّين في الدهر، بخلاف ما اذا تسرمد

بعض المجعولات دون بعض . فانّ ذلك يستوجب للافاضتين الموجودتين حدّين متمايزين في الدهر ، و ان يكون تقرّر الافاضتين في ذات المفيض الحقّ ، وحصول اضافتين بحسب ذلك ، على سبيل السبق واللاحق بتهّة ، و بالجملة بين صورتى استيعاب الحدوث في الدهر ٣ لجميع الجايزات واختصاصه بالكائنات منها دون المبدعات ، فركانّ مبین على سبيل مستبين ، مفروغ عنه بالبيان والتبيان . فاذن ، انما التذى قدبقى للوهم عليه سلطان ، هو ان يُسئل فيقال : لِمَ لَمْ يُفِضِ المفيضُ الفعّالُ مجموعلاته ومعلولاته جميعا على السرمديّة ؟ فيقال ٦ انّ ذلك ليس من تلقاء ضنّانةٍ من الجاعل ، بل انّه من جهة نقصان ذوات المجعولات وقصور ماهيّاتها عن قوّة قبول الفيض ، من حيث طباع الامكان . فليتبصّر .

وَمَيْضُ

٩ واذ قد استبان لك الحقّ من السبيل المستبين ، فقد انصرح انّ الامر في نوعي القبلية الانفكاكية ، وهما القبلية الزمانية والقبلية السرمديّة ، من حيث استناد القبلية والبعديّة الى نفس ذات القبل والبعد ، على سبيل واحد ، فهذه مشاركة اخرى بينهما ، ١٢ وراء المشاركات التي اسلفنا ذكرها .

و ذلك ، لما قد تبرهن انّه ، كما لا يوصف بالتقدّم والتأخّر بالزمان على الحقيقة ، ١٥ ألا هويّات اجزاء الزمان ، من تلقاء جوهر الحقيقة المتصرّمة المتجدّدة ، ولذلك لا يمكن ان ينقلب المتقدّم بالزمان متأخرا زمانيا ، كما يمكن ذلك في المتقدّم والمتأخّر في المرتبة ، بحسب انقلاب المبدأ المحدود في الاعتبار ، فكذلك لا يوصف بالتأخّر الدهريّ ، ألا ذات كلّ ممكن ذاتيّ ، من تلقاء جوهرها ، حيث انها تتأبى السرمديّة بنفسها . من ١٨ جهة نقص طباع الامكان ، وبالتقدّم السرمديّ ألا القيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فانه بنفس ذاته بأبى ألا السرمديّة ، من حيث كمال الحقيقة الوجوبية . وايضا كلّ ممكن ، من تلقاء طباع المعلوليّة ، يتمتع ان يكون موجودا في مرتبة ذات علته الواجبة بالذات . ٢١ ومرتبة ذات الواجب بالذات هي بعينها الوجود العينيّ الاصيل ، في حاقّ الخارج ومتن الاعيان . فيجب لكلّ ممكن بالذات ، بطباع المعلوليّة ، ان يكون متأخرا بالوجود في

الدهر عن وجود جاعله الواجب السرمديّة بنفس ذاته في السرمد ، وان يكون جاعله موجودا مع وجوده الواقع في الدهر .

- ٣ فاذن البارئ الحقّ الواجب بالذات ، جلّ مجده ، بما أنّه فاعل العالم و فاعل كلّ جزء من اجزائه ، بحسب نفس ذاته ، متقدّم الوجود في السرمد على وجود العالم في الدهر ، تقدّمًا سرمديًا ، وبحسب جوهر ذات العالم ، موجود مع وجود العالم في الدهر معيّةً دهريةً . والعالم بما أنّه مجعول البارئ الواجب الذات و معلوله بحسب عدمه الصريح في الدهر ، مع وجود جاعله الواجب الذات في السرمد ، متأخّر الذات والوجود في الدهر عن وجود جاعله الحق في السرمد ، تأخرا دهريا . وبحسب وجوده الحادث الثابت في الدهر ، حاصل الوجود بالفعل مع وجود جاعله الحقّ الواجب الموجود في السرمد معيّةً دهريةً . كلّ ذلك على سبيل اللزوم ، بحسب نفس الذات . فاسلك مسلك الاستقامة ، ولا تكن من الخاططين .

وَمِيزُ

- ١٢ اِذْ دَرَيْتَ اَنْ التَّقَدُّمَ السَّرْمَدِيَّ صِفَةُ الْبَارِئِ الْقُدُّوسِ ، عَزَّ قُدُّسُهُ ، وَلَا يَقْنُضُهُ مَوْجُودٌ سِوَاهُ ، وَلَا يَوْصَفُ بِهِ أَحَدٌ غَيْرُهُ ، وَالْأَنْوَارُ الشَّاهِقَةُ الْعُلُويَّةُ الْعَقْلِيَّةُ لَيْسَ فِي مُنْتَهَاهَا اَنْ تَبْلُغَ سَمَكَكَ عِزَّهُ وَكُنْهَ وَصْفِهِ ، فَانِّي لِلْأَذْهَانِ التَّرَبُّبَةِ السُّفْلِيَّةِ وَالْعَرَايِشِ الْمُغْبِرَّةِ الْبَشَرِيَّةِ تَكْفِيهِ حَدَّهُ وَاكْتِنَاهُ حَقِيقَتَهُ ؟ فَالْعَقْلُ الصَّرِيحُ الْإِنْسَانِيّ ، وَإِنْ كَانَ وَسِيعَ التَّعَقُّلِ ، طَامَحَ النَّظَرَ ، نَافَذَ الْفُطْنَةَ ، بَعِيدَ الْعَوْرِ ، اِنَّمَا قُصَّارَاهُ فِي مَعْرِفَةِ أَيْ وَصَفِ كَانَ مِنْ أَوْصَافِ خَالِقِهِ ، وَ أَيْ اسْمٍ صَحِّحٍ مِنْ أَسْمَاءِ صَانِعِهِ اِنْ يَسْتَقِنُ بِالْعَقْلِ الْمَضَاعِفِ اثْبَاتَهُ وَيُصَدِّقُ بِالسِّيَاقِ الْبَرْهَانِيّ اَنْ مُقَلَّ الْعُقُولِ وَأَحْدَاقِ الْإِحْلَامِ لَيْسَ لَهَا ، بِمُقَابِيْسِ الْأَنْظَارِ وَعَمِيقَاتِ الْأَفْكَارِ ، إِلَى طَوَارِكُنْهِ مِنْ سَبِيلٍ . فَيُخْرِجُ بِذَلِكَ مِنَ الْحَدِّينِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ ، وَلَا يَقْتَحِمُ الْعَقَبَتَيْنِ ، عَقَبَةَ الْإِبْطَالِ وَ عَقَبَةَ التَّكْنِيهِ ،

وَمِيْضٌ

- فبما استتبّ من سبيل العقل ، انّ وعاء الثبات ، وهو متن الدهر ، بمعزل عن توهّم
 ٣ الامتداد واللامتداد والانقسام والسّلا انقسام ؟ وبما استتمّ في مقامه من مسلك البرهان ،
 انّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات ، وله الفعلية المحضة المتعالية عن شوائب
 القوة من جميع الخيئات : ينصرّح انّ ما يصحّ عليه تعالى ، بالامكان العامّ ، فهو
 ٦ حاصل له بالفعل ، واجب له بالذات ، وليس يتصوّر له حركة وتغيّر وانتقال من صفة
 او حال او شأن الى صفة او حال او شأن اصلاً ، ونسبته الى جملة ماعدا ذاته ، وهى كافّة
 مجعولاته ومعلولاته ، نسبة ابدية احاطية ، غير متقدّرة ولا متبدّلة . ولا تدرج ولا تجدّد
 ٩ فى جنبه الفاعل الحقّ ، بل انّما التجدّد والحق والتدرج والتعاقب فى جنبه المعلولات .
 والمتجدّد هو نفس المعلول ، لاحال او شان لجاعله الفيّاض القديم .

- و يستبين انّ جملة نظام الوجود من المعلولات الحادثة فى الدهر ، من صدر الازل الى
 ساقية الابد ، و من بدؤ الابداع الى اقصى التكوين ، قد فعلها و أبدعها الفعّال المبدع
 ١٢ الحقّ فى متن الدهر مرّة واحدة دهرية ، وكذلك يفعلها ابدًا على الدوام الدهرى ،
 لا على السيلان الزمانى . اما متعلقات الوضع والمتى من الكيانيات ، فى الامتداد القارّ
 المكافى من مركز العالم الى محيط الفلك الاعظم ، كسلا فى حيّزه ومكانه وفى الامتداد السيتال
 ١٥ الزمانى الغير القارّ ، من ازل آزال حركة معدّل النهار الى ابد آبادها ، كسلا فى وقته
 و متّاه . و اما مفارقات عوالم الزمان والمكان ، من الانوار العقلية والجواهر الروحانية
 وسائر الابداعات ، فى كبد الواقع و حاقّ الاعيان ، كسلا بقراح هويته و صُراح
 ١٨ وجوده ، لافى زمان ولا فى مكان ولا فى وضع ولا فى حيّز ولا فى اين ولا فى متى .
 فهو الله سبحانه فاعل الوجود ومُتَمَسِّكُ النظام ابدًا على هذا السبيل . فلو اَمْسَكَكَ عن
 ٢١ الجعل والافاضة ، لانرَضَ ثباتُ الدهر و انْقَضَ جِدَارُ العالم . فتبارك الله ربّ العالمين .

وَمِيْضٌ

كما الامتداد القارّ ليس يصحّ اجتماع اجزائه فى حدّ واحد من حدود المكان ،
 كالنقطة التى هى طرف البعد الخطى ، واجزاؤه قارّة الوجود فى ظرف الزمان ، وهو افق

التصرّف والتجدّد ، لاجتماعها بحسب الوجود في الآن الذي هو طرف الامتداد الزماني ،
فكذلك الامتداد الزماني الغير القارّ على سبيل السيّلان ، اجزاؤه الوهميّة غير مجتمعة في آن
من الآتات التي هي حدود الازمنة و اطرافها ، وهي قارّة الحصول ثابتة الوجود مجتمعة
التحقّق في وعاء وجود الزمان ، وهو الدهر . فالامتدادان المكانيّ والزمانيّ ، كلّ بهويّته
الاتصاليّة موجود ثابت بهما في الدهر .

والله سبحانه مع كلّ شيء ، معيّةً احاطيّةً غير متكمّمة ، ليس بينه وبين شيء
من المكانيّات امتداد مكانيّ ولا طرف امتداد مكانيّ ، ولا بينه وبين شيء من الزمانيّات
امتداد زمانيّ ولا طرف امتداد زمانيّ . وهو بكلّ شيء محيط .

وَمَيِّضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، في ترجمة ابراهيم بن سيّار النّظام من المعتزلة : مذهبه
انّ الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات دفعةً واحدةً ، على ما هي عليها الآن ، معادن ونباتا
وحوانا و انسانا ، ولم يتقدّم خلق آدم على خلق اولاده . غير انّ الله سبحانه اكتمن
بعضها في بعض . والتقدّم والتأخّر انما يقع في ظهورها من مكانها ، دون حدوثها ووجودها .
وانما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة . واكثر ميله ابدأ الى تقرير
مذاهب الطبيعيّين منهم ، دون الاهليّين .

قلت له : يا علامة قومك ، من اين ظننت به في هذا القول ظنّك ؟ وهلا
حكمت انّه اخذ مقالته هذه من الحكماء الاهليّين ؟ اليس ؟- لو كان لم يعن بقوله « دفعةً
واحدةً » الدفعة الآنيّة والمرّة الزمانيّة بل كان يعنى به المرة الواحدة الدهرية المضمّنة ،
فيها المرات الزمانيّة والدفعات الآنيّة الى اقصى الوجود وساقه الابد ؛ وكان يقول : والتقدّم
والتأخّر انما يقع في حدوثها الزمانيّ ، دون حدوثها الدهريّ ، وفي ظهورها في الزمان ، دون
وجودها في الدهر ، مكان قوله « انما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها » لكان قد
اصاب محزّ الامر ومفصل القول و مرّ الحقّ ودُخْلَة الحكمة ، ولكان آخذاً مقالته
من الحكماء المتألهين الراشخين في العلم ، دون الطبيعيّين من اصحاب القول بالكمون والبروز .

- ليس عبارة ارسطوطاليس في «اثولوجيا» على هذه الجادة بعينها؟ الم يقل في الميمر الثالث ؟ - ان الله تعالى احدث انبيات الاشياء ، وصورها كلها ، وفعل ما فعل ، دفعة واحدة . و الم يقل في الميمر الخامس ؟ - ان العالم مركب من اشياء يتعدل بعضها ببعض ، فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لاخلاف فيه ، ويكون اذا علمت ماالعالم ، علمت ليم هو . وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل ، فلا تراه كانه جزء ، لكنك تراه كالكل . وذلك انك لاتاخذ حينئذ اجزاء العالم كان بعضها من بعض ، لكنك تتوهمها كلها كانتها شيء واحد ، لم يكن احدها قبل الآخر . وقال فيه : ان الاشياء ، اذا هي امتدت وانبسطت و بانث عن البارئ الاول ، كان بعضها علّة كون بعض ، واذا كانت كلها معاً ولم تمتد ولم تنبسط ولم تبين عن البارئ الاول ، لم يكن بعضها علّة كون بعض ، بل يكون البارئ الاول علّة كونها كلها . انتهت عبارته بالفاظها .
- فاذا تحققت الامر ، بزغ لك مسلك قولهم : القضية المطلقة العامة ، امّا صادقة ازلاً وابدأ ، و امّا كاذبة على الدوم . غير متحققه الحكم في الآزال والاباد رأساً ، اذا صير الى ما اخذه ثامسطيوس من مفيد الصناعة وطابقه الشريك «في الشفاء» ، حيث جعل الاطلاق العام في جهة القضية مقابل التوجيه ، تقابل العدم والملكة ، فهو عنوان لعدم لحاظ شيء من الجهات ، لا تقييد بجهة ما يقال لها «الاطلاق العام» فربما تعدّ المطلقة في الموجّهات توسعاً ، كما تعدّ السالبة في الحملات . فاذن ، يستبين دوام صدق المطلقة العامة الدهريّة .
- فامّا ما يتجشّم في تصحيح معناه مع الدهول من هذا الاصل ، فلا يرجع الى رادة . وقد ذكر المحققون من الميزانيين ان مفاد المطلقة العامة الفعلية والدائمة ، انما هو التحقق زماناً وفي جميع الازمنة والاوقات في الموضوعات الزمانية ، لا في نفس الزمان وفيما يرتفع عنه . فليعلم .

وَمَيْصُ

- ٢١ فقد بان ، اذن ، ان جملة اجزاء الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر ، من الثابتات والقارّات والمتغيّرات والمتجدّدات التدريجيّات والدفعيّات والزمنيّات الحاصلة في امتداد الزمان ، لا على الدفعيّة ، ولا على التدريج ، بقضّها وقضيضها ، وصغيرها وكبيرها ،

و رطبها و يابسها مجعولة الجاعل الحقّ و مخلوقة الخلاق ، على الاطلاق ، من غير
 ان يكون ابداعه و ايجاده اياها تدريجياً منطبقاً على الزمان الممتدّ كما الحركات القطعية ،
 ٣ او دفعياً حاصلات بماه في حدّ غير منقسم بعينه من حدود الزمان ، كما الاشياء الآنية الحدوث ،
 اوزمانياً متعلّق الحصول بامتداد الزمان ، لا على سبيل الانطباق عليه ، كما الحركات التوسّطية
 وما على شاكلتها ، بل على نحو آخر و رآء سبيل الوهم متقدّس عن ذلك كلّه . و انّ
 ٦ افاضته سبحانه للعقول القدسيّة والمفارقات المحضّة من كتمّ العدم الصريح ابداع ، وللأجرام
 السماوية اختراع ، وللكائنات المسبوقة بالعدم الممتدّ والمرهونة بالامكان الاستعدادي
 تكوين .

٩ واذا تعرّفت ذلك وتحقّقته ، انكشف لك انّ قول اليهود : « قد فرغ من الامر »
 زبّغ و ضلال وخلف و محال . انّما كان يُعقّل ذلك ، لو كان في اقليم عالم الدهر و حريم
 جناب الربوبية ، امتداد موهوم وحدود مفروضة ، فيكون الصنع والايجاد في حدّ ، والفراغ
 ١٢ والتعطيل في سائر الحدود . وذلك من اختلافات القرايح السوداوية و تهويشات الاوهام
 الظلمانية . وليس الامر هناك الا على سنن الثبات الصّراح وسنّة الفعلية المحضّة ، فهناك
 ابدية الفيض والصنع ودوام الفياضية والفعالية ، من دون تصوّر فراغ وتعطيل ، ولا توهم
 ١٥ امتداد و سيّالية ، والاشياء كلّها مخلوقة له سبحانه ، فائضة عنه ابداعاً على سبيل الدوام
 الثابت الدهريّ ، والاتّصال القارّ الواقعيّ ، على سنّة متعالية عن مسالك الاوهام ،
 وراء الاستمرار السيّال الامتداديّ ، والاتّصال المتقدّر الزمانيّ . قال عزّ من قائل :
 « قالت اليهود : يد الله مغلولة . غلّت ايديهم ولُعِنُوا بما قالوا . بل يدها مبسوطتان » .
 ١٨

القبس الرابع

فيه استشهاد من كتاب الله الكريم الحكيم ، ومن سنة رسوله الشريفة الكريمة ،
واحاديث الأوصياء السَّابِقِينَ الْقِدِّيسِينَ ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم

اجمعين

٣

وَمَيْضُ

قال عزّ من قائل في سورة لقمان : « مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ
واحدة . إِنْ اللَّهَ سَمِعَ بِبَصِيرٍ » .

٦

قال علامة زخمر في الكشّاف : « إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ » إِلَّا كَخَلْقِهَا وَبَعَثُهَا .
اى ، سواء في قدرته القليل والكثير والواحد والجمع ، لا يتفاوت . وذلك انه انما
كانت تتفاوت النفس الواحدة والنفوس الكثيرة العَدَدِ ، ان لَوْ شَغَلَهُ شَأْنٌ عَنْ
شَأْنٍ وَفَعَلَ عَنْ فَعَلٍ ، وَقَدَّعَالَى عَنْ ذَلِكَ . « إِنْ اللَّهَ سَمِعَ بِبَصِيرٍ » يَسْمَعُ كُلَّ صَوْتٍ
وَيُبْصِرُ كُلَّ مُبْصَرٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ ، لَا يَشْغَلُهُ ادْرَاكُ بَعْضِهَا عَنْ ادْرَاكِ بَعْضٍ ،
فَكَذَلِكَ الْخَلْقُ وَالْبَعَثُ . انتهى بعبارة .

١٢

وَمَيْضُ

قال جلّ سلطانه في سورة الرحمن : « كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ » ، في الكشّاف :
اى كُلَّ وَقْتٍ وَحِينَ يُحْدِثُ أُمُوراً وَيَجْدُدُ أَحْوالاً ، كما روى عن رسول الله ، صلى الله
عليه وآله ، انه تلاها ، فقبل له : وما ذلك الشأن ؟ فقال من شأنه ان يغفر ذنباً ويفرج
كرباً ويرفع قوماً ويضع آخرين . وعن ابن عُبَيْنَةَ : الدهر عند الله يومان ، أحدهما

١٥

اليوم الذى هو مُدَّةُ الدنيا ، فشأنه فيه الامرُ والنهى والامانةُ والاِحياءُ والاِعطاءُ والمنعُ ، والاِخرُ يومُ القيامةِ ، فشأنه فيه الجزاءُ والحسابُ .

٣ وقيل : نزلت في اليهود حين قالوا : ان الله لا يقضى يومَ السبت شيئاً ، وسأل بعضُ الملوك وزيره عنها ، فاستمهلته الى الغدِ ، وذهب كثيراً يُفكرُ فيها . فقال غلامٌ له اسودُ : يا مولاي ، اخبرني ما اصابك ، لعل الله يسهلُ لك على يدي ، فاخبره . فقال : انا افسرُها للملكِ فاعلمه . فقال : ايها الملكُ ، شأنُ الله اَنه يُولِجُ الليلَ في النهارِ و يُولِجُ النهارَ في الليلِ ، و يُخرجُ الحى من الميتِ ويُخرجُ الميتَ من الحى ، و يشفى سقيماً و يُسقيماً سليماً ، و يبتلى مُعافاً و يعافى مبتلىً ، و يُعزِّزُ ذليلاً و يُذلُّ عزيزاً و يُغنى فقيراً و يُفقرَ غنياً . فقال الامير : احسنت . وامر الوزير ان يخلعَ عليه ثيابَ الوزارة . فقال : يا مولاي هذا من شأن الله .

و عن عبد الله بن طاهر انه دعا الحسين بن الفضل ، وقال له : اشكلت على ثلاث ايات دعوتك لتكشيفها لى . منهن قوله تعالى « كل يوم هو فى شأن » و صح « ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة » . فقال الحسين : اما قوله « كل يوم هو فى شأن » فانها شئون يُبدىها ، لاشؤن يبتدئها . انتهى ما فى الكشف .

١٥ فما من ثابت ولا متغير ولا قار ولا تدرجى ولا دفعى ولا زمانى ، الا وهو مجموع له ومستند اليه سبحانه وجوده . والتدرجيات والمتغيرات ، انما التدرج والتعاقب فيها بحسب انفسها و باعتبار وجودها فى الزمان ، لا بالقياس اليه سبحانه ، وبحسب وجودها فى الدهر ، على ما قد تعرفته مرارا متعددةً فوق مرة واحدة .

١٨

وميض

٢١ قال جل ذكره فى سورة الحديد : « وهو معكم اينما كنتم » « فايما كنتم » بنى التكميم المسافى ويجعل جملة الامكنة ، بزمر ما فيها من المكانيات ، فى هذه المعية على موقف واحد . و ضمير خطاب الجمع ، اذ ليس يتخصص بابناء عصرٍ بخصوصه ، بل يعم اصنامهم اصحاب العصور والادوار ، بل جماجم قطان ساهرة عالم الامكان فى الصدر والساق والازال

والآباد جميعاً في التقدير الزماني ويجمع جميع الأزمنة، بشعوب ما فيها من الزمانيات الى اقصى الابد، في ميقات واحد على نسبة واحدة .

- وكذلك سبيل قوله ، جلّ مجده ، في سورة المجادلة : « ما يكون من نجوى ثلاثة ،
 ٣ ألا هو رابعهم ، ولا خمسة ، ألا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر ، ألا هو معهم
 اينما كانوا » يعنى رابعهم و سادسهم بالمعية لا بالعدد ، لعدم دخول وحدته الحقّة في باب
 الاعداد . و اضافة الكون اليهم في « اينما كانوا » و « اينما كنتم » لاليه سبحانه ، تنبيه على انّ
 ٦ المعية الدهريّة ، بالنسبة اليهم ، بحسب وجودهم ، والتقدّم السرمدى عليهم ، بحسب وجوده
 سبحانه . اذ العلة موجودة لاحالة في مرتبة ذات المعلول ، والمعلول ليس بموجود في مرتبة
 ذات العلة ، على ما قد تلونا عليه . فكانت الاشياء والله سبحانه معها ، وكان الله ولم يكن
 ٩ معه شيء .

- و بالجملة ، المعية المنصوص عليها ، لا هي مكانية ولا هي زمانية ، بل انتهائية
 احاطية غير متقدّرة ، ومعية ابدية غير متصرّمة ولا سيّالة . والامتداد المكاني المنبسط
 ١٢ من مركز العالم الى محيط الفلك الاقصى ، بالنسبة الى سلطان احاطته سبحانه ، في حكم
 نقطة واحدة . والامتداد الزماني المتماضى من مبدأ ازل حركة معدل النهار ، الى اقصى
 ابدّها ، بحسب الحضور عنده سبحانه بالفعل ، في حكم أنّ واحد . و جماهير قاطنة سواد
 ١٥ الامكان ، في هذا ، النسبة وهذا الحضور ، في حكم موجود واحد قارّ الاجزاء ، لا يفارقها
 بارئها مفارقة انفصالية ، ولا يقارنها مقارنة التصاقية مكانية اوزمانية ، كما قال تعالى
 كبرياؤه : « والله بكلّ شيء محيط » .

١٨

وَمَبِضُّ

- قال عزّ من قائل ، في سورة الرعد : « يحوُّ الله ما يشاء ويثبت ، و عنده امّ
 الكتاب » . كتاب المحو والاثبات ، الزمان فيه يحوُّ الله الفاسدات ويثبت الكائنات .
 ٢١ و امّ الكتاب الذى هو عنده ، الدهر ، اذ ما من كائن ألا وهو مكتوب فيه بقلم التكوين

بالفعل، على اِحقّ وجوه التفسير والتأويل .

وقال سبحانه في سورة الحجر: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ أَلَا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ، وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ » في القضاء ، الخزائن الموجودة على الثّبات الصّراح في الدهر، والتّزليل المتقدّر في القدرِ بِكَمِّيَّاتِ الاقدار في الزمان . ٣

وقال تعالى شأنه ، في غير صورة واحدة بخصوصها . « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » عبّر عن الابداع الابداعيّ ، اعنى الاخراج من جوف العدم الصريح وليس الباتّ الى متن الوجود والثبات في الدهر، بـ « الامر » وقول « كن » . وربّما وقع التعبير عنه « بالنفس الرحمانى » في بعض الاصطلاحات . وعن الابداع التكوينيّ ، وهو الاحداث في افق التصرّم والتجدّد ، اى الزمان ، بـ « الانزال » و « التّزليل » . وذلك من ابلغ الكنايات واتمّ التعبيرات، وآثر « اذا » الاطلاقية التحقيقية الوجوبية على « كلّما » التكريرية التكريرية التدريجية ، اذ لا يصحّ توهمّ التدريج والتّنقلّ في الشئون والاحوال ، بالقياس الى طوار جناب الربوبية . ١٢

وقال جلّ من قائل ، في سورة الواقعة : « قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمَ مَعْلُومٍ » ، وهو يوم الجمع، لانه يوم دهرىّ ، يجتمع فيه الغابر والآتى والاول والآخر ، لا يوم زمانى يتخلّف فيه المستقبل عن الماضى ، والمتجدّد عن المنصرّم . والموت الجسدانى حقيقته انتقال جوهر النفس الناطقة من اقليم الزمان الى عالم الدهر ، ومن الحيوة الظاهرية الى الحيوة الحقيقية . ١٥

وقال ، علاسلطانه ، في سورة الكهف : « وَيَقُولُونَ مَا لَٰهٰذَا الْكِتَابِ ، لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَكَبِيرَةً ، إِلَّا أَحْصَاهَا ، وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ، وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ احْصَاءَ الْكِتَابِ كِتَابَ دَهْرٍ ، لَا كِتَابَ زَمَانٍ . وَالنَّفْسُ رَاجِعَةٌ إِلَىٰ سَعَةِ عَالَمِ الْعَقْلِ عَنْ مُضِيقِ كُورَةِ الطَّبِيعَةِ . ١٨ ٢١

وما في القرآن الحكيم من العبارة عمّا يُتَرَقَّبُ وقوعه في الزمان المستقبل بلفظ الغابر في الزمان الماضى مثل « فزِيلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَيْضُنَا لَهُمْ » و « نادى اصحاب الجنة اصحاب النار ،

قد أُوتيت سؤالك ، يا موسى » ونظاها المتكررة المتكررة ، ملاك الامر و ميزان السر فيها ، ان ذلك كله واقع بالفعل في الدهر ، وان لم يوجد بعد في الزمان ، وان الماضي والمستقبل والحاضر كلها في الحضور ، عند البصير الحق المحيط بكل شيء ، في درجة واحدة ٣ وعلى سبيل واحد .

فقد ادريناك ان الفيّاض الفعّال ، تعاظم سلطانه ، يَصُبُّ سِجَالَ الْفَيْضِ وَرِشْحَ الْجُودِ في وعاء ثبات الوجود الذي هو الدهر ابدًا صبةً واحدةً ، فلا يزال يُبدِعُ وَيَصْنَعُ و يفعل ويجعل ، لاعلى السيلان ولا على الاستيناف ، بل على القرار والثبات . فيفيضُ العوالم باسرها معاً مرةً واحدةً غير زمانية ولا آنية : امّا عالم الامر والحمد ، ففي كبد الواقع ومتن الاعيان ، لا في زمان ولا في آن ولا في حين ومكان : و امّا عالم الخلق والملوك ، ففي الازمنة والآت والاحياز والامكنة ، كل هوية بشخصيتها في وقت بخصوصه وحين بعينه .

وَمَيْضُ

١٢

لقد صحّ بتواتر النقل المستفيض عن سيد البرايا ، صلى الله عليه وآله وسلم ، انه قال : جفّت الاقلام وطُوِيَت الصحف .

وقال ، عليه السلام ، ان اول ما خلق الله القلم . فقال له : اكتب . فقال : ما اكتب ؟ ١٥ قال : القدر ما كان وما يكون وما هو كائن الى الابد .

وقال ، صلوات الله عليه وآله الطاهرين : ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهي كائنة .

١٨

وقال عليه وآله الصلوة والتسليم : جفّ القلم بما هو كائن . فقيل له : فقيم العمل ، يا رسول الله ؟ فقال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له .

وقال ، صلى الله وسلم عليه وآله : ما منكم من احد ، الا وكتب مقعده من النار ومقعده من الجنة . قالوا : يا رسول الله ، افلا نتكل على كتابنا ونندع العمل ؟ قال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له . امّا من كان من اهل السعادة ، فسيسر له عمل

اهل السعادة ، واما من كان من اهل الشقاء ، فسيُسَرُّ لعمل الشَّقْوَةِ . ثم قرأ :
« فاما من اعطى واتق وصدق بالحسنى » الآية .

٣ وسُئِلَ، عليه السلام: انحنُ في امرِ فُرْعَ منه ، ام في امرِ مستأنف ؟ فقال ، عليه وآله صلوات الله وملائكته : في امرِ فُرْعَ منه وفي امرِ مستأنف .

٦ قال علامة المتشككين و امامهم في التفسير الكبير : فان قال قائل : الستم تزعمون ان المقادير سابقة ، قد جفَّ بها القلم ، وليس الامرَ يأنف ؟ فكيف يستقيم مع هذا المعنى ، المحو والاثبات ؟ قلنا: ذلك المحو والاثبات ايضا مما جفَّ به القلم . فلا يمحوا ما سبق في علمه ، وقضائه مَحُوهُ .

٩ ثم قال : العرب تسمي كلَّ ما يجري مجرى الاصل للشيء « اُمًّا » له ، و منه

امَّ الرأس للدماغ و امَّ القرى لمكة ، وكلَّ مدينة فهي امَّ لما حولها من القرى ، وكذلك اُمَّ الكتاب ، هو الذي يكون اصلا لجميع الكتب . وفيه قولان . الاول انَّ امَّ الكتاب

١٢ هو اللوح المحفوظ ، وجميع حوادث العالم العلوي والسفلي مُثَبَّتٌ فيه . عن النبي ، عليه السلام ،

انه قال : كان الله ولا شيء . ثم خلق اللوح المحفوظ ، واثبت فيه احوال جميع الخلق الى

قيام القيامة : وعلى هذا التقدير ، فعند الله كتابان ، احدهما الكتاب الذي تكتبه الملائكة

١٥ على الخلق ، و ذلك الكتاب محلَّ المحو والاثبات ، والكتاب الثاني ، هو اللوح المحفوظ ،

وهو كتاب مشتمل على نقش جميع الاحوال العلوية والسفلية ، وهو الباقي . روى ابو الدرداء

عن النبي عليه وآله السلام ، ان الله تعالى ، في ثلاث ساعاتٍ بَقِيْنَ من الليل ، ينظر في الكتاب

١٨ الذي لا ينظر فيه غيره ، فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء . وللحكما ، في تفسير هذين الكتابين ،

كلمات عجيبة واسرار غامضة . والقول الثاني انَّ امَّ الكتاب ، هو علم الله تعالى بجميع المعلومات ،

من الموجودات والمعدومات ، فانها ، وان تغيرت ، ألا انَّ علم الله تعالى بها باقٍ ، منزَّه

٢١ عن التغير . فالمراد بـ « امَّ الكتاب » هو ذلك . انتهى ما قاله بعبارته .

قلت : فاذن ، اللوح المحفوظ كتاب نظام الوجود من الصدر الى الساقية ، وهو كتاب الله

المبين الذي ما من رطب ولا يابس لعوالم الوجود ، ألا وهو فيه ، وهو الدهر . ولا يحيط

به ، ألا فاعله وجاعله ومُبدِعه وصانعه ، وهو الله سبحانه .

ولقد استعذبتُ ما قاله امامهم الغزاليّ ، في كتاب «احياء العلوم» انّ العالم ، وهو نظام الوجود بجمليته ، تصنيف البارئ تعالى . فما اغذّب هذا الكلامَ واحلّاهُ . ٣ فالنظام الجمليّ لعوالم الوجود ، كتاب الله المبين الذي لم يغادر ممّا في وسع قابليّة طباع الامكان ، واحتملتهُ منّة استحقاق الماهيات واستعداد المواد ، قضاً وقضياً ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، ألا احصياها . والله سبحانه هو مصنّف هذا الكتاب الكبير ، وجاعله ٦ ومُبدِعه ومُخترِعه ،

ثمّ انّ هذا الامام المشكّك المشكّك العلامة ، سلك هنا لك مسلك العُتُو والاختلاق ، فقال . قانت الرافضة : البداء جازٍ على الله تعالى ، وهو انه يعتقد شيئاً ثمّ ٩ يظهر له انّ الامر بخلاف ما اعتقده ، وتمسّكوا بقوله تعالى ، «يَحْوُلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» . وهذا باطل ، لانّ علمه من لوازم ذاته المخصوصة ، وما كان كذلك ، فانّ دخول التغير والتبديل فيه محال . هذا قوله بكلّ ليمانه والليفاظه . ١٢

قلت له . يا امام اصحابك وعلامة قومك ، اما تعرّفتَ بعرض تنبّعك ؟-

انّ مشكلة البداء غير مختصة بالرافضة وباحاديث ائمتهم المقدّسين . بل انه وارد في حديث رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، متكرّراً . وصحيح البخاريّ ومسلم وسائر صحاحكم واصولكم ، متفقّة على روايته واثباته . ثمّ ليس معناه ، عند الرافضة ، بداء الندم وظهور الخلاف ، بل سبيل مغزاه اثبات استناد المتغيّرات والمتبدلات ، في الاطوار الابدائية والاحكام التكوينية ، الى البارئ تعالى ، ووقوع التبديل ، لافي القضاء ولا في الدهر ، بل ١٨ في الزمان وفي بعض مراتب القدر ، من غير لزوم تغيير وتبدل وتلاحق وتعاقب بالقياس الى الموجد المكوّن ، جلّ سلطانه ؛ وباطال قول اليهود : فرغ من امر الابداع والتكوين . وانت واصحابك عن سبيل التحصيل هنا لك في ضلال بعيد . وقد حقّقنا ذلك حقّ ٢١ التحقيق في كتاب «نبراس الضياء في شرح باب البداء واثبات جدوى الدعاء» باذن الله سبحانه .

وَمَيْضُ

انّ هناك احاديثٌ جَمَّةٌ صَبَّةٌ ، بليغة الألفاظ كريمة المعاني ، متواترة المنون متظافرة

الاسانيد .

٣

منها من طريق رئيس المحدثين ابي جعفر الكلينيّ ، رضوان الله تعالى عليه ، في جامعه الكافي ، في الصحيح عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج ، ومن عدة اسانيد عن الحسن بن محبوب عن محمد بن مارد وعن الحسن بن موسى الخشاب عن بعض رجاله ، عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام ، انه سُئِلَ عن قول الله عز وجل « الرحمن على العرش استوى » فقال : استوى من كلّ شيء ، فليس شيء اقرب اليه من شيء ، لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب ، استوى من كلّ شيء . ورواه الصدوق ، رضى الله تعالى عنه ، في كتاب التوحيد في الصحيح من طرق عديدة .

٩

ومنها من طريق الصدوق عروة الاسلام ابي جعفر بن بابويه ، رضى الله تعالى عنه ، في كتاب التوحيد في الحسن ، عن ابي بصير عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام ، قال : ان الله ، تبارك وتعالى ، لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون ، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

١٢

ومنها من طريق الصدوق ، في كتاب التوحيد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفرى عن ابي ابراهيم موسى بن جعفر ، عليه السلام ، انه قال : ان الله ، تبارك وتعالى ، لم يزل بلا زمان ولا مكان ، وهو الآن كما كان ، لا يخلو منه مكان ، ولا يشغل به مكان ، ولا يحلّ في مكان . « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم ، اينما كانوا ، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه ، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور ، لا اله الا هو الكبير المتعال .

١٥

قلت قول عليه السلام « ان الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان ، و هو الآن كما كان » مغزاه ان الله سبحانه لم يزل موجودا في السرمذ ، لافى الدهر ، بلا زمان ولا مكان ، وليس في الوجود غير ذاته الحقّة شيء اصلا ، لادهر ولا زمان ولا بعد ولا مكان ولا ثابت

٢١

- ولامتغير ولاقار ولاسيال . فمن تلقاء امره وخلقه وابداعه وصنعه ، دخلت الاشياء في الوجود ، ثابتاتها ومتغيراتها وقاراتها وسيالاتها ، فحصلت بأسرها في الدهر ، بعد عدمه الصريح ، مبدعاتها في متن الدهر ، ومكوناتها في امتداد الزمان ، ومكانياتها في امتداد المكان . ولم يقع شيء منها في السرمد ، ولا بعد حصول الأشياء وقع وجود البارئ سبحانه في الدهر . فهو جلّ سلطانه ، الا ان متعال عن الزمان وعن الدهر وعن المكان وعن الجهة ، كما كان قبل وجود الاشياء بأسرها . وكما السرمد مختص بالله الواجب الحقّ ، فكذلك الدهر مختص بالممكنات ، والزمان بالمتغيرات ، وليس شيء من السرمد والدهر والزمان ، مشتركاً بين الخالق والمخلوق اصلاً ، والسرمد بالدهر محيط ، والزمان بالدهر محاط . فاذن ، قد استبان معنى « كان الله ولم يكن معه شيء ، والا ان كما كان » . فليعلم .
- ومنها من طريق رئيس المحدثين ، في الكافي ، في الصحيح ، عن احمد بن محمد بن ابى نصر ، قال : جاء رجل الى ابى الحسن الرضا ، عليه السلام ، من وراء نهر بلخ ، فقال : اننى أسألك عن مسألة . فان اجبتنى فيها بما عندى ، قلت بامامتك . فقال ابو الحسن ، عليه السلام : ١٢ سأل عما شئت . فقال : اخبرنى عن ربك ، متى كان ، وعلى اى شيء كان اعتماده ؟ فقال ابو الحسن ، عليه السلام ، ان الله تبارك وتعالى ايتن الاين بلاين ، وكيف الكيف بلا كيف ، وكان اعتماده على قدرته . فقام اليه الرجل فقبل رأسه ، وقال : اشهد ان لا اله الا الله ، ١٥ وان محمداً رسول الله ، وان علياً وصى رسول الله والقيّم بعده بمقام به رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم . وانتكم الصادقون ، وانتك الخلف من بعدهم . قلت : معنى قوله ، عليه السلام ، في الجواب عن مسألة الرجل ، ان من ايتن الاين بلاين وكيف الكيف بلا كيف ، يتعالى عن الدخول في متى .
- ومنها من طريق الكافي ، الحسين على بن محمد رفعه عن زرارة ، قال : قلت لابي جعفر ، عليه السلام : اكان الله ولا شيء ؟ قال : نعم ، كان ولا شيء ، قلت : فاين كان يكون ؟ ٢١ قال : وكان متكنناً ، فاستوى جالسا ، فقال : احلّت : بازرارة ، وسالت عن المكان ، اذ لا مكان . قلت : « احوال الرجل » اتى بالحوال وتكلم به .

- ومنها من طريق الكافي، باسناده الصحيح عن اليعقوبي، وهو داود بن علي الهاشمي،
 عن بعض اصحابنا عن عبدالا على مولى آل سام، عن ابي عبدالله، عليه السلام، قال : ان
 يهودياً يقال له سُبْحْتُ جاء الى رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، فقال : يا محمد،
 ٣ جئت اسألك عن ربك . فان انت اجبتني عما اسألك عنه ، والارجعت . قال :
 سل عما شئت ، قال : اين ربك ، قال : في كل مكان ، وليس في شيء من المكان
 ٦ بمحدود . قال : وكيف هو ؟ فقال : وكيف اصف ربّي بالكيف ؟ والكيف مخلوق ، والله
 يوصف بخلقه . قال : فمن يعلم انتك نبي ؟ قال ، فما بقي حوله حجر ولا غير ذلك الا
 تكلّم بلسان عربي مبين « ياسُبْحْتُ انه رسول الله » . فقال سُبْحْتُ : ما رايت ليوم
 ٩ امرا ابين من هذا . ثم قال : اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله . و رواه الصدوق
 في كتاب التوحيد ، ثم رواه ايضا من طريق اخر ، وفيه ، قال : فكيف هو ؟ قال : لا كيف
 له ولا اين ، لانه ، عز وجل ، كَيْفَ الْكَيْفَ وَآيَنَ الْاَيْنَ .
- ومنها من طريق الكافي، عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه ،
 قال : اجتمعت اليهود ، الى رأس الجالوت ، فقالوا ان هذا الرجل عالم ، يعنون امير المؤمنين ،
 عليه السلام . فانطلق بنا اليه نسأله . فتأثوه ، فقل لهم هو في القصر . فانتظروه ، حتّى خرج ،
 ١٥ فقال له رأس الجالوت : جئناك نسألك . قال : سل يا يهودى عما بدالك . فقال :
 اسالك عن ربك ، متى كان ؟ فقال : كان بلا كينونة ، كان بلا كيف ، كان لم يزل بلا كم
 وبلا كيف كان . ليس له قبل ، هو قبل قبل بلا قبل ، ولا غاية ولا منتهى انقطعت عنه
 ١٨ الغاية ، وهو غاية كل غاية . فقال رأس الجالوت : امضوا بنا ، فهو اعلم مما يقال فيه .
- ومنها من طريق الكافي عن عبدالله بن سنان ، عن ابي عبدالله ، عليه السلام ، قال :
 قال ان الله عظيم رفيع ، لا يقدر العباد على صفته ، ولا يبلغون كنه عظّمته ، لا تدركه
 ٢١ الابصار ، وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير . لا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث .
 وكيف اصفه بالكيف ؟ وهو الذي كيف الكيف ، حتّى صار كيف ، فعرفت الكيف بما
 كيف لنا من الكيف . ام كيف اصفه باين ؟ وهو الذي اين الاين ، حتّى صار اين ،

فَعَرَفْتُ الْإِيْنَ بِمَا آيَنَ لَنَا مِنْ الْإِيْنِ . اَمْ كَيْفَ اَصِفُهُ بِحَيْثُ ؟ وَهُوَ الَّذِي حَيْثُ الْحَيْثُ ، حَتَّى صَارَ حَيْثُ ، فَعَرَفْتُ الْحَيْثُ بِمَا حَيْثُ لَنَا مِنَ الْحَيْثُ . فَاللّٰهُ ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ ، وَخَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ، لَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ ، وَهُوَ يَدْرِكُ الْإِبْصَارَ ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ .

ومنها من طريق الكافي عن محمد بن اسمعيل بن بزيع ، عن محمد بن زيد ، قال : جثت الى الرضا ، عليه السلام ، اسأله عن التوحيد . فأملى عليّ : الحمد لله فاطر الاشياء انشاءً ، ومبتدعها ابتداءً ، بقدرته وحكمته ، لا من شيء فيبطل الاختراع ، ولا لعله فلا يصح الابتداء . خلق ما شاء ، متوحداً بذلك ، لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته ، لا تضبطه العقول ، ولا تبلغه الاوهام ، ولا تدركه الابصار ، ولا يحيط به مقدار . عجزت دونه العبارة ، وكلت دونه الابصار ، وضلّ فيه تصارييف الصفات . احتجب بغير حجاب محبوب ، واسترّ بغير ستر مستور ، عرّف بغير رؤية ، ووُصِفَ بغير صورة ، ونُعيت بغير جسم . لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى .

ومنها من طريق الكافي ، في باب جوامع التوحيد ، محمد بن ابى عبدالله ومحمد بن يحيى جميعاً رفعاه الى ابى عبدالله ، عليه السلام ، ورواه الصدوق في كتاب التوحيد ، مسندا عن الحصين بن عبد الرحمن ، عن ابيه ، عن ابى عبدالله ، عليه السلام ، عن ابيه ، عن جدّه ، عليهما السلام ، انّ امير المؤمنين ، عليه السلام ، استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية . فلمّا حشد الناس ، قام خطيباً ، فقال : الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ، ولا من شيء خلق ما كان ، قدرةً بان بها من الاشياء ، وبانت الاشياء منه . فليست له صفة تُنْزَالُ ، ولا حدٌ تُضْرَبُ له فيه الامثال . كلّ دون صفاته تخيير اللغات ، وضلّ هناك تصارييف الصفات ، وحرّ في ملكوته عيقات مذاهب التفكير ، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير ، وحال دون غيبه المكنون حُجُب من الغيوب ، تاهت في ادنى اذانيها طامحات العقول في لطيفات الامور . فتبارك الذي لا يبلّغُه بعد الهيمم ، ولا يناله غوصُ الفِطْنِ . وتعالى الذي ليس له وقتٌ معدودٌ ، ولا اجلٌ ممدودٌ ، ولا نعتٌ محدودٌ .

- وسبحان الذى ليس له أولٌ مُبتدا ، ولا غايةٌ مُنتهى ، ولا آخرٌ يفنى . سبحانه ، هو كما وصف نفسه ، والواصفون لا يبلغون نعته . حدّ الاشياء كلّها عند خلقه ، اِبانةً لها من شَبّهه ، واِبانةً له من شَبّهها . فلم يحلّل فيها ، فيقال هو فيها كائنٌ ، ولم ينّا عنها ، فيقال هو منها بائنٌ ، ولم يخلّ منها ، فيقال له اين ، لَكِنَّه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه واحصاها حفظه ، لم تغرب عنه خفيات غيوب الهواء ، ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ، ولا مافى السماوات العلى الى الارضين السفلى ، لكل شىءٍ منها حافظٌ ورفيق . وكل شىءٍ منها بشىءٍ محيط . والمحيط بما احاط منها ، الواحد الاحد الصمد الذى لا تغيره صُروف الازمان ، ولم يتكأّدهُ صنْعُ شىءٍ كان .
- ٩ انما قال لما شاء كُن فكان . ابتدع ما خلق بلا مثالٍ سبق ، ولا تعبٍ ولا نصبٍ . وكل صانع شىءٍ ، فن شىءٍ صنع ، والله لا من شىءٍ صنع ما خلق . وكل عالمٍ ، فن بعد جهلٍ تعلم ، والله لم يجهل ولم يتعلم ، احاط بالاشياء علماً قبل كونها ، فلم يزد بكونها علماً . علمه بها قبل ان يكونتها ، كلمه بعد تكوينها . لم يكونها لتشديد سلطان ، ولا خوف من زوال ، ولا نقصان ، ولا استعانة على ضدٍ مناوٍ ، ولا ندمٍ مكاثٍ ، ولا شريكٍ مكابرٍ ، لكن خلائقُ مربوبون وعبادٌ داخرون . فسبحان الذى لا يؤدّه خلقٌ ما ابتدا ، ولا تدبيرٌ ما برا . ولا من عجزٍ ولا من فترةٍ بما خلق اكتفى . علّم ما خلق وخلق ما علّم . لا بالتفكير فى علمٍ حادثٍ اصاب ما خلق ، ولا شبهةٍ دخلت عليه فيما لم يخلق ، لكن قضاءً مبرمٌ وعلمٌ مُحكمٌ وامرٌ متقنٌ . توحد بالربوبية ، وخص نفسه بالوحدانية ، واستخلص المجد والثناء ، وتفرّد بالتوحيد والمجد والسناء ، وتوحد بالتحميد وتمجّد بالتمجيد ، وعلا عن اتّخاذ الابناء ، وتطهر وتقّدّس عن ملامسة النساء ، وعزّ وجلّ عن مُحاورَةِ الشركاء . فليس له فيما خلق ضدّ ، ولا له فيما ملك ندّ ، ولم يشركه فى ملكه احدٌ ، الواحد الاحد الصمد المبيد للابد ، والوارث للاثبات الذى لم يزل ولا يزال ، وحدانياً ازلياً ، قبل بدؤ الدهور وبعد صُروف الامور ، الذى لا يبيد ولا ينفد ، بذلك اصيف ربّى ، فلا اله الا الله . من عظيم ما اعظمه ، ومن

جليل ما اجله ، وعزیز ما عزه ، وتعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

- قال ابو جعفر الكليني ، نور الله مرقدہ : وهذه الخطبة من مشهورات خطبته ، عليه السلام ، حتى لقد ابتد لها العامة ، وهي كافية لمن طاب علم التوحيد ، اذا تدبرها وفهم مافيه . فلو اجتمع ألسنة الجن والانس ليس فيها لسان نبي ، على ان يثبتوا التوحيد ، بمثل ما تاتي به . بابي وامتي ، صلى الله عليه وآله ، ما قدروا عليه ، ولولا ابانته ، عليه السلام ، ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد . الا ترون الى قوله ، عليه السلام ، « لا من شيء كان ، ولا من شيء خلق ما كان » ؟ فتنى بقوله « لا من شيء كان » معنى الحدوث ؛ وكيف اوقع على ما حدثه صفة الخلق والاختراع بلا اصل ومثال ، نفياً لقول من قل ان الاشياء كلها محدثة بعضها من بعض ، وابطالاً لقول الثنوية الذين زعموا انه لا يحدث شيئاً الا من اصل ، ولا يدبر الا باحتذاء مثال . فدفع عليه السلام ، بقوله « لا من شيء خلق ما كان » جميع حجاج الثنوية وشبههم ، لان اكثر ما يعتمد الثنوية في حديث العالم ان يقولوا : لا يخلو من ان يكون الخالق خلق الاشياء من شيء او من لا شيء . فقولهم « من شيء » خطأ ، وقولهم « من لا شيء » مناقضة وحالة ، لان « من » توجب شيئاً و « لا شيء » ينفيه . فاخرج امير المؤمنين ، عليه السلام ، هذه اللفظة على ابلغ الالفاظ واصحها . فقال ، عليه السلام ، « لا من شيء خلق ما كان » فتنى « من » ، اذ كانت توجب شيئاً ، ونفى « الشيء » ، اذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً ، لا من اصل احدثه الخالق ، كما قالت الثنوية انه خلق من اصل قديم ، فلا يكون مدبراً الا باحتذاء مثال . انتهى قوله .
- قلت : فبين سيدنا ومولانا ، صلوات الله عليه وتساياته ، بلفظته الشريفة البليغة هذه ، ان الترديد هناك غير حاصر للشقوق ، ولا مستوفٍ للاقسام . فن المستبين ان نقيض « من شيء » « لا من شيء » على ان يكون السلب البسيط واراداً على « من » قطعاً للنسبة راساً ، لا « من لا شيء » على ان يكون السلب جزءاً لمدخول « من » والربط ايجاباً عدولياً ، او ايجاب سلب متعلق المحمول ، على ما قد تحقق في الحكمة الميزانية ، اذ قد اقرت في مقارنة ان نقيض كل شيء رفعه ، ولا مناقضة بين موجبين اصلاً .

- فالصحيح ان الله سبحانه اوجد الاشياء وَاَحَدَتْهَا لامن شيء ، لانه اوجدها
واحدتها من لاشيء او من شيء ، فاذا قيل : هل الخالق خلق الاشياء من شيء او من لاشيء ؟
- ٣ لم يُسْتَحَقَّ الجواب . بل كان الحق سلب طرفي السؤال جميعا واختيار قسم الخرتالث ،
هو انه خلقها لامن شيء . ويجب ان لا يُسْتَرَاب في انه لا يُعْنَى «بالعدم» و«اللاشيء»
الا اللبسُ الصرْفُ والانتفاءُ المحضُ ، اى انه لا شيء هناك اصلا ، لان هناك شيئا
ما يُعْبَرُ عنه بالانتفاء و«اللاشيء» ، فاذن ، قولهم «من لاشيء» قول متهافت متناقض .
- ٦ وانما الصحيح «لامن شيء» .
- ثم يجب ان يعلم ان هذا الحكم على الاستيعاب لكل حادث ، انما يستتب في الحدوث
الدهرى . فالله سبحانه اوجد الاشياء واحدتها بأسرها في الدهر ، لاعن مادة ولا من شيء
- ٩ اصلا ، على ما قد اسلفنا القول الفصل فيه . فاما الحدوث الزمانى ، وان هو الا اختصاص
وجود الشيء الزمانى بزمانه الذى هو فيه ، لوجوده بعد عدمه الصريح في متن الواقع ،
فهو لا يكون الا بايجاد الله سبحانه اياه في زمانه الذى هو فيه ، عن مادة موجودة في الزمان
- ١٢ القبل لاحالة ، وامكان استعدادى يقوم بالمادة السابقة الزمانية . والبارئ تعالى اخترع
المادة وذا المادة جميعا في الدهر ، لاعن مادة ولا من شيء ، بل بعد العدم الصريح ، لآزمان
ولا بمكان اصلا . فليتبصر .
- ١٥ ثم قال شيخنا ابو جعفر الكليني : فسر امير المؤمنين ، عليه السلام ، بقوله « ليست
له صفة تُنال ولا حد تضرب له فيه الامثال » انه سبحانه واحد بلا كيفية ، وان القلوب
تعرفه بلا تصوير ولا احاطة . وكذا قوله ، عليه السلام ، « الذى لا يبلغه بعدُ الهيم ولا يناله
- ١٨ غوص الفطن » ، ثم قوله عليه السلام ، « لم يحل في الاشياء ، فيقال هو فيها كائن ، ولم
يَدَّ عنها ، فيقال هو منها بائن » ، فنحن ، عليه السلام ، بهاتين الكلمتين صفة الاعراض
والاجسام ، لان من صفة الاجسام التباعد والمباينة ، ومن صفة الاعراض الكون في الاجسام
- ٢١ بالحلول ، على غير مماسة ومباينة الاجسام على تراخى المسافة . ثم قال ، عليه السلام ، « لكن
احاط بها علمه واتقنها صنعه » ، اى هو في الاشياء بالاحاطة والتدبير ، وعلى غير ملامسة .

انتهى كلامه .

قلت: وقوله، عليه السلام، و« تعالى الذى ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود»،

مغزاه انّه سبحانه متعال عن الوقت والزمان والتكمّم والتقدير، فى ذاته وفى صفته وفى فعله ٣ وافاضته، وبالجملة، فى جميع حيثياته واعتباراته ونسبه واضافاته .

وقوله، عليه السلام، « احاط بالاشياء علماً قبل كونها » معناه انّه علمه سبحانه

بالاشياء كلّها من تلقاء علمه التامّ بنفس ذاته الحقّة الّتي هى العلّة الفاعلة التامة لنظام ٦ الوجود برّطبه ويابسه، ولامدخل لوجود المعلوم المعلول فى علمه سبحانه بماهيّته ووجوده .
فلا محالة علمه سبحانه بكلّ شىء، قبل وجوده وكونه، كعلمه به حين وجوده وكونه .
فهو سبحانه لم يزدْ بوجود الاشياء وكونها علماً وخبراً . ٩

وقوله، عليه السلام، « ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى، علّم ما خلق

وخلق ما علم، لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق »، انما مراده انّ علم البارئ ١٢ سبحانه بماعدا ذاته على الاطلاق، علم فعلى من تلقاء علمه تعالى بنفس ذاته، فنفس ذاته سبحانه عين علمه سبحانه بكلّ شىء . وسبيل ابداعه وايجاده سبحانه لائى شىء ارادة،
انّه سبحانه من نفس ذاته الحقّة يعلمه خيراً فى نظام الوجود فيفيضه ويوجده رحمةً
وجوداً . فما علّمه خيراً للعالم وكمالاً، فقد خلّقه تطوّلاً وافضالاً . وذلك لانّ البارئ ١٥

الفيّاض، جلّ ذكره، بذاته مبدأ افاضة الخير ونشر الرحمة، فداعيه الى اليجاد ليس
آلا عنايته الاولى، وهى علمه بالنظام الاكمل . فاذن، الامكان الذاتى لنظام الوجود على

الوجه الاكمل، كاف فى فيضانه عن التقدير الفيّاض بالعلم والارادة، وكذلك الامر فى ١٨
جميع المبدعات من اجزاء النظام، كالعقول النورية والجواهر الروحانية . فنظام آخر للوجود
فوق هذا النظام، فى التامية والكمالية، من الممتنعات الذاتية . فلذلك لم يخلق الخلاق
العليم غير ما خلق، ولم يصنع الصانع الفعّال غير ما صنع . ٢١

ومنها حديث ذِ عِلب اليامى، باعجم الذال المكسورة واسكان العين المهملة والباء
الموحّدة بعد اللام المكسورة، وله فى اصول الاصحاب ومسانيد العامة طرقٌ متعدّدة .

- فمن طريق الكافي محمد بن أبي عبد الله، رفعه عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: بينا أمير المؤمنين، عليه السلام، يخطب على منبر الكوفة، اذ قام اليه رجل يقال له ذِغَلِب، ذو لسان بليغ في الخُطْب، شجاع القلب، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك قال: ويلك، يا ذِغَلِب، ما كنتُ أَعْبُدُ ربًّا لم أَرَهُ. فقال: يا أمير المؤمنين، كيف رأيته؟ قال: ويلك، يا ذِغَلِب، لم تره العيون بمشاهدة الابصار. ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان. ويلك يا ذِغَلِب، ان ربي لطيف اللطافة، لا يوصف باللطف، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله، وبعد كل شيء لا يقال له بعد، شاء الأشياء لاهمته، دراك لاجديعة، في الأشياء كلها، غير متمازح بها، ولا بائن منها، ظاهر لا يتاويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية ناء لا بمسافة، قريب لا بمُدانة، لطيف لا بتجسم، موجود، لا بعد عدم، فاعل، لا باضطرار، مقدّر، لا بحركة، مريد، لا بهمامة، سميع، لا بألة، بصير لا بآداة، لا تحويه الاماكن، ولا تضمّنه الاوقات، ولا تحده الصفات، ولا تأخذه السنين، سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازلّه، بتشعيره المشاعر عُرِف ان لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عُرِف ان لا جوهر له، وبمُضادته بين الأشياء عُرِف ان لا ضد له، وبمقارنته بين الأشياء عُرِف ان لا قرين له، ضادّ النور بالظلمة واليبس بالبلل والخشن باللين والصرد بالحور، مؤلّف بين متعادياتها، مُفترّق بين متدانياتها، دالّة بتفريقها على مفترقها، وبتأليفها على مؤلفها. وذلك قوله: «ومن كل شيء خلقنا زوجين، لعلكم تذكرون»، ففرّق بين قبل وبعد، ليعلم ان لا قبل له ولا بعد، شاهدة بعزائرها ان لا عزيزة لمُعزّزها، مُخَبِّرة بتوقيتها ان لا وقت لمُوقّتيها، حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه وبين خلقه، كان ربًّا اذ لا مربوب، وإلّا اذ اذ لا مألوه، وعالما اذ لا معلوم، وسميعا اذ لا مسموع.

ومن طريق الصدوق، في كتاب التوحيد، مسندا عن الاصمعي بن ثباته، قال: لما جلس على، عليه السلام، بالخلافة وبايعه الناس، خرج الى المسجد متعمّما بعمامة رسول الله،

صلى الله عليه وآله وسلم ، لابساً بردة رسول الله ، منتعلاً نعل رسول الله ، متقلداً سيف رسول الله ، صلى الله عليه وآله . فصعد المنبر فجلس عليه متمكناً . ثم ساق الحديث الى قوله ، عليه السلام : ويلك ، يا ذعلب ، ان ربى لا يوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ٣ ولا بقيام . قيام انتصاب ولا بجيئة ولا بذهاب . ثم الى قوله ، عليه السلام . هو فى الاشياء على غير مُمَازَجَةٍ ، خارج منها على غير مُبَايَنَةٍ ، فوق كل شىء ولا يقال شىء فوقه ، وامام كل شىء ولا يقال له امام ، داخل فى الاشياء لاشىء فى شىء داخل ، وخارج منها لاشىء من شىء خارج . فخرّ ذعلب مغشياً عليه .

ومن طرين آخر مستفيض ، قال : لاتدرکه العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تدرکه القلوب بحقايق الايمان ، قريب من الاشياء غير ملامس ، بعيد منها غير مبين ، متكلم بلاروية ، مرید لاهمة ، صانع لاجارحة ، لطيف لا يوصف بالخفاء ، كبير لا يوصف بالجفاء ، بصير لا يوصف بالحاسة ، رحيم لا يوصف بالرقّة ، تَعَنُّوْ الوجوه لعظمتِه ، وتَجِلُّ القلوب من مخافته . ١٢

ومن هذا الطريق اورده شيخنا الشهيد فى قواعده ، ثم قال : وقد اشتمل هذا الكلام الشريف على اصول صفات الجلال والاکرام التى عليها مدار علم الكلام . قلت : وطىّ مطاوى هذا الحديث الشريف غامضات الفلسفة الربوبية ، بل ربوبيات العلم الذى ١٥ فوق الطبيعة شطر من تفسير هذا الحديث وشرحه .

ومنها من طريق الابى جعفرين ، رضى الله تعالى عنهما ، رئيس الحديثين ابى جعفر الكلينى فى الكافى ، وعروة الاسلام ابى جعفر الصدوق فى كتاب التوحيد ، بطرق متعدّدة ١٨ متکثرة عنهم ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم : هو واحد واحدى الذات ، هو بائن من خلقه ، محيط بما خلق علماً وقدرةً واحاطةً وسلطاناً ، وليس علمه بما فى الارض بأقلّ ممّا فى السماء ، لا يبعد منه شىء ، والاشياء كلّها له سواء ، علماً وقدرةً وسلطاناً وملکاً واحاطةً . ٢١

ومنها من طريق الصدوق فى الصحيح ، عن محمد بن اسمعيل البرمكى ، مسندا عن

- ابن الحسن الرضا، عليه السلام، ومن طريق الكافي، مسندا عن ابي عبد الله، عليه السلام، انه خطب امير المؤمنين، عليه السلام، الناس بالكوفة، فقال، الحمد لله الملهم عباده حمده، وفاطيرهم على معرفة ربوبيته، الدال على وجوده بخلقه وبحدث خلقه على ازاله، وبإشئناهم على ان لا شيه له، المستشهد باياته على قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته ومن الابصار رؤيته ومن الاوهام الاحاطة به، لا امد لكونه ولا غاية لبقائه، لا تشمله المشاعر، ولا تحجب الحجب، والحجاب بينه وبين خلقه خلقا اياهم، لا تمتاعه مما يمكن في ذواتهم، ولا مكان [ذواتهم خل] مما يمنع منه، ولا فراق الصانع من المصنوع، والحاد والمحدود، والرب والمربوب، الواحد بلاتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة، والبصير لا بآداة، والسميع لا بتفريق آلة، والشاهد لا بماسة، والباطن لا باجتان، والظاهر لا بمحاذا البائن لا بترأخي مسافة، ازلته نهية لمجاول الافكار، ودوامه رذع لطامحات العقول، قد حسر كنهه نوافذ الابصار، وقع وجوده جوائل الاوهام، فمن وصف الله، فقد حده، ومن حده، فقد عده، ومن عده فقد ابطال ازاله. ومن قال «اين؟» فقد غيابه، ومن قال «على م؟» فقد اخلى منه، ومن قال «فيم؟» فقد ضمنه. ثم قال ابو جعفر الكليني، ورواه محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة، عن فتح بن عبد الله، مولى بني هاشم، قال: كتبت الى ابي ابراهيم، عليه السلام، أسأله عن شيء من التوحيد، فكتب الى بخطه: الحمد لله الملهم عباده حمده. وذكر مثل ما رواه. ثم روى فيه زيادة، وهي: اول الديانة به معرفته، وكمال معرفته توحده، وكمال توحده نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، وشهادة الموصوف انه غير الصفة، وشهادتهما جميعا بالثنية الممتنع منها الازل. فمن وصف الله، فقد حده، ومن حده، فقد عده، ومن عده، فقد ابطال ازاله. ومن قال «كيف؟»، فقد استوصفه، ومن قال «فيا؟»، فقد ضمنه، ومن قال «على ما؟»، فقد حمّله، ومن قال «اين؟» فقد اخلى منه، ومن قال «ما هو؟» فقد نعتته، ومن قال «الى ما؟»، فقد غاياه. عالم اذ لا معلوم، وخالق اذ لا مخلوق، ورب اذ لا مربوب، وكذلكك يوصف ربنا وفوق ما يصفه الواصفون.

ومنها من طريق نهج البلاغة قوله ، صلوات الله وتسليماته عليه . الحمد لله الذى لم تسبق له حالٌ حالاً ، فيكون أو لا قبل أن يكون الخراً ، وظاهراً قبل أن يكون باطناً ، لم يحلّل في الاشياء ، فيقال هو فيها كائن ، ولم يتنا عنها ، فيقال هو منها بائن .

٣

وقوله ، صلوات الله عليه ، في خطبة الاشباح : ما اختلف عليه دهرٌ ، فيختلف منه الحال ، ولا كان في مكان ، فيجوز عليه الانتقال ، المنشئ اصناف الاشياء بلاروية فكرآل اليها ، ولا قريحة غريزة اصمّر عليها ، ولا تجرية افادها من حوادث الدهور ، ولا شريك اعانه على ابتداء عجائب الامور ، فتم خلقه واذ عن لطاعته واجاب الى دعوته ، لم يعترض دونه ريث المبطىء ولا آناة المتلكى . وفي خطبة تنضمّن اصول التوحيد وتجمع مجامع التمجيد : لانصحبه الاوقات ، ولا ترفده الادوات ، سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازلّه ، لا يجرى عليه السكون والحركة . وكيف يجرى عليه ما هو اجراه ، ويعود فيه ما هو ابداه ، ويحدث فيه ما هو احدثه ؟ اذن ، لتفاوت ذاته ولتجزأ كنهه ، ولا تمتنع من الازل معناه ، ولكان له وراء اذ وجده له امام ، ولا تمتس التمام اذ لزمه النقصان . لا يتغير بحال ، ولا يتبدل في الاحوال ، ولا تبليه الليالي والايام ، ولا يغيره الضياء والظلام ، ليس في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج .

١٥

وفي خطبة اخرى قال ، عليه السلام : مع كل شيء لا بمقارن ، وغير كل شيء لا بمزايلة . وفي خطبة اخرى له ، عليه السلام : لا تقدره الاوهام بالحدود والحركات ، ولا بالجوارح والادوات ، لا يقال له « متى » ولا يضرب له امدٌ بـ « حتى » ، لم يقرب من الاشياء بالتصاق ، ولم يبعد عنها باقتران ، تعالى عما ينحلّه المحدثون من صفات الاقدار ونهايات الاقطار وتأنثل المساكن وتمكّن الاماكن ، فالحد لخلقه مضروب والى غيره منسوب . وفي خطبة اخرى له ، صلوات الله عليه ، لا يشغلّه شأنٌ ، ولا يغيره زمان ، ولا يحويه مكان .

٢١

ومنها من طريق الصدوق ، رضوان الله تعالى عليه ، في كتاب التوحيد ، بتعدد الاسناد عن مولانا اللهموم المعصوم القدّيس الصدّيق ، ابى الحسن الرضا ، عليه السلام : بعث اليه

- المأمون، فَأَتَاهُ، فقال بنو هاشم: يا أبا الحسن، اصعد المنبر، فانصِبْ لنا علماً نعبده الله عليه. فصعد، صلوات الله على روحه وجسده، فقعده ملياً لا يتكلم مطرِقاً. ثم انتقض انتقاضاً، واستوى قائماً وحمد الله واثني عليه، وصلى على نبيه وأهل بيته، ثم قال: أوّل عبادة الله معرفته وأصل معرفته توحيدُهُ، ونظام توحيدِهِ نقي الصفات عنه، بشهادة العقول أن كل صفة موصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أن له خالفاً ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة موصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدّث. فليس الله من عُرِفَ بالتشبيه ذاته، ولا آياته وَحَدَّ مِنْ اِكْتَنَهَهُ، ولا حَقِيقَتُهُ اصابَ مِنْ مَثَلِهِ، ولا به صدقَ مَنْ نَهَاهُ، ولا صَمَدٌ صَمَدُهُ مِنْ اِشارِ اليه، ولا آياهُ عَنَى مِنْ شَبَّهَهُ، ولا له تذللٌ مِنْ بَعْضِهِ، ولا آياهُ ارادَ مِنْ تَوَهَّمِهِ. كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، بصنع الله يُسْتَدَلُّ عليه، وبالعقول تُعْتَقَدُ معرفته، وبالفطرة تُثَبَّتُ حجته، خِلْقَةُ الله الخلق حجابٌ بينه وبينهم، ومباينته آياهم مفارقتُهُ اَيْنِيَّتُهُمْ، وابتداؤه آياهم دليلُهُم على ان لا ابتداء له، لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره، رآذوه آياهم دليلُهُم على ان لا أداة فيه، لشهادة الادوات بفاقة المؤدين، فاسماؤه تعبير، وافعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تغريق بينه وبين خلقه، وغُيُورُهُ تحديدٌ لما سواه. فقد جهل الله مَنْ استوصفه، وقد تعدّاه من اشتملَهُ، وقد اخطأهُ مَنْ اِكْتَنَهَهُ. ومن قال «كيف؟» فقد شَبَّهَهُ، ومن قال «لِمَ؟»، فقد علَّه، ومن قال «متى؟» فقد وقَّته، ومن قال «فيم؟» فقد صمَّته. ومن قال «الى م؟» فقد نهَّاه، ومن قال «حتى م؟» فقد غيَّاه، ومن غيَّاه، فقد صمَّته. ومن غاياه، فقد جزَّاه، ومن جزَّاه، فقد وصفه، ومن وصفه، فقد اَلْحَدَّ فيه. لا يَتَغَيَّرُ الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدَّدُ بتحديد المحدود، اِحدٌ لا بتاويل عدد، ظاهرٌ لا بتاويل المباشرة، مُتَجَلٌّ لا باستيهلال رؤية، باطنٌ لا بمزايلة، مُبَينٌ لا بمسافة، قَريبٌ لا بمُداناة، لَطِيفٌ لا بتجسُّم، موجودٌ لا بعدَ عدم، فاعلٌ لا باضطرار، مُقَدَّرٌ لا بجَوْلِ فكرة، مدبِّرٌ لا بحركة، مريدٌ لا بهمامة، شاءَ لا بهمة، مُدْرِكٌ لا بمجسة،

- سميعٌ لا بآلةٍ ، بصيرٌ لا بأداةٍ . لاتصحبهُ الاوقات ، ولا تضمُنُهُ الاماكنُ ، ولا تاخذُهُ
السيناتُ ، ولا تحُدُهُ الصفاتُ ، ولا تُفِيدُهُ الادواتُ ، سبق الاوقاتُ كونهُ والعدمُ
وجودُهُ والابتداءُ ازلُهُ ، بتشعيره المشاعرَ عَرِفَ ان لامشعرَ له ، وبتجهيره الجواهر ٣
عرف ان لاجوهر له ، وبمضاداته بين الاشياء عَرِفَ ان لاضد له ، وبمقارنته بين الامور
عَرِفَ ان لاقرين له ، ضاد النور بالظلمة والجلالية بالبُهم ، والجسُو بالبلل ، والصدرة
بالحرور ، مؤلف بين متعدياتها ، مُفَرَّق بين متدانياتها ، دالةٌ بتفريقها على مُفَرَّقِها ،
وبتاليقها على مؤلفها . ذلك قوله عز وجل : « ومن كل شئ خلقنا زوجين ، لعلكم
تذكرون » . فَفَرَّقَ بها بين قبل وبعد ، ليعلم ان لاقبل ولا بعد ، شاهدة بغاؤها ان
لاغريزة لِمُغَرِّزِها ، دالةٌ بتفاوتها ان لتفاوت لِمُفَاوِتِها ، مُخْبِرةٌ بتوقيتها ان لاوقت ٩
لموقتِها ، حَسِبَ بعضها عن بعض ، لِيُعْلَمَ ان لاحجاب بينه وبينها غيرها . له معنى
الربوبية اذ لامربوب ، وحقيقة الالهية اذ لا مالوه ، ومعنى العالم ولا معلوم ، ومعنى
الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع ولا مسموع ، ليس مُنْدُ خَلَقٍ استحق معنى الخالق ، ١٢
ولا باحدثائه البرايا استفاد معنى البرائية . كيف ؟ — ولا يُغَيِّبُهُ « مُنْدُ » ولا تُدْنِيهِ « قَدْ »
ولا يحجبهُ « لعل » ولا تُوقِّتُهُ « متى » ولا يَشْمَلُهُ « حين » ، ولا يُقَارِنُهُ « مع » . انما
تَحَدُّ الادواتُ انفسها ، وتسير الالة الى نظائرها ، وفي الاشياء توجدُ فِعَالُها ، مَنَعَتْها ١٥
مُنْدُ القِدَمَةِ ومَحْتَهَا قد الازلية .

- ثم قال ، عليه السلام : لاديانة آلا بعد معرفة ، ولا معرفة آلا باخلاص ، ولا
اخلاص مع التشبيه ، ولاننى مع اثبات الصفات للتثنية ، فكل ما فى الخلق لا يوجد فى خالقيه ، ١٨
وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ، ولا تجرى عليه الحركة والسكون . وكيف يجرى عليه
ما هو آجراه ، او يعود فيه ما هو ابتداءه ؟ اذاً لتفاوت ذاتهُ ، ولتجزأ كُنْهُهُ ، ولا يمتنع
من الازل معناه ، ولما كان للبارئ معنى غير المبروء ، وَلَوْ جِدَ له وراءُ اذ حُدَّ له اَمامُ ، ٢١
ولالتمس له التام اذ لزمه النقصان . كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ؟ وكيف
يُنْشِئُ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء ؟ اذاً لقامت فيه ايةُ المصنوع ، ولتحول دليلاً

بعد ما كان مدلولاً عليه .

فهذه جملةٌ جميلةٌ من احاديثهم الجامعة لمكنونات العلم وغامضات الحكمة . وإيم الله،
 ٣ انتها بعد الكتاب الكريم والذكر الحكيم، لهيَ المحقوقةُ بان تكون كلمة الله العليا وحكمة الله
 الكبرى وعروة الله الوثقى وصيغة الله الحسنی، صلوات الله التاماتُ عليهم، فانهم جججج الله
 بعلم الكتاب وفصل الخطاب، في الاخرة والاولى . والحمد لله رب العالمين .
 ٦ اولئك آباءى فجئنى بمثلهم اذا جمعتنا يا جرير المجاميعُ .

القبس الخامس

فى نحو وجود الطبائع المرسله ، وسبيل البرهان من نحو وجود الطبيعة .

وَمَفْضَةٌ

٣

الم يقرع سمعك فى طبقات الشطر الكلى من العلم الذى فوق الطبيعة ؟ - ان الماهية ، واعنى بها مطلق الطبيعة التى لاتتأبى بنفس مفهومها الاشتراك الحلى بين هويات متعدده فوق هوية واحدة بعينها ، لها فى لحاظ العقل اعتبارات اربعة . احدها اعتبارها مخلوطة الجوهر بالمضمنين وحدثها المبهمة بحسب نفسها بما هى هى ، خلطا اتحاديا ، وهو اعتبار البشرى شئيه . وهى بهذا الاعتبار متحصلة الذات ، مستتممة التحصل بالفعل فى الوجود . فهذا الاعتبار حيثية ايجابية تقيديّة للطبيعة ، معتبرة فى مفهومها بحسب المحكى عنه وبحسب الحكاية جميعا ، والمتحصل بها الشئ الطبيعى الذى هو الفرد التناولى المنسوب الى الطبيعة .

١٢

وثانها اعتبارها بسذاجتها وحدها ، منحازة الذات ومنفصلتها عما عداها مطلقا ، غير صحيحة الحمل على شئ ما ينضم اليها اصلا ، ولا على المؤتلف منها ومن ذلك المنضم ، لكون الانضمام انضماما اقترانياً غير اتحادى ، ولكن على ان تكون مقترنة بالفعل او صالحة للاقتران ، لا على سبيل الاتحاد بالمضمنين فى نفس مفهومها بحسب وحدثها المبهمة .

١٥

وهو اعتبار البشرى لآئية ، وهو حيثية تقيديّة سلبية ، معتبرة ايضا فى نفس المفهوم بحسب المحكى عنه وبحسب الحكاية جميعا ، والمتحصل بهذا الاعتبار ، اما المادة واما الصورة . وثالثا اعتبارها من حيث نفسها ، لا باشرط المخلوطة الاتحادية بالفعل

١٨

- بالمضمن في وحدتها المبهمة ، ولا التلاخلوطية ، بل بصرفا ذاتها المبهمة التحصل ، على
الارسال الصيرف المطلق بالقياس الى ماتحت جوهرها من المضمنات ، في وحدتها الابهامية
من التحصلات ، وهو اعتبار الارسال والتلابشرية . فهذا الاعتبار ايضا حثية تقييدية
للطبيعة ، معتبرة في مفهومها ، ولكن بحسب التعبير والحكاية ، لبحسب المعبر عنه والمحكي
عنه . فان هذا الاعتبار قيد الاطلاق والارسال ، على سبيل شرح جوهر الطبيعة المرسله
المهمة والحكاية عن نفس ذاتها المطلقة ، لاقيد التقييد بالاطلاق والارسال على شاكلة
التقييدات التخصيصية والاعتبارات التقييدية . فالملاحظ في هذا الاعتبار نفس الطبيعة
المرسله النوعية او الجنسية او الفصلية ، المنمازة في حد ارسالها عند العقل باللاحظ التحليلي
عن الاشياء الطبيعية التي تحتها ، وهي عينها في الوجود من الانواع والاشخاص ، وهي اعم
من الملاحظ في الاعتبارين الاولين ، اعني بشرط شيء وبشرط لاشيء ، اعمية تناولية .
ورابعها اعتبار نفس جوهرها بما هي هي ، سواء عليها اكانت مخلوطة بما تحتها
من الاشياء الطبيعية التي هي افرادها ، مخلوطة على سبيل الاتحاد في الوجود ، ام منمازة
عنها عند العقل في اللاحظ التحليلي . فهذا الاعتبار ، وان كان هو صيور اعتبار التلابشرية ،
اذا المشروح المحكي عنه بالاعتبارين نفس الطبيعة المرسله من حيث هي هي ، لامر وراء نفس
الطبيعة من حيث هي هي في الصورتين ، الا ان اعتبار الارسال والتلابشرية ، وهو حال
نفس الطبيعة المنمازة ، ملحوظ في الحكاية عن المرسل التلابشر شيء ، واعتبار الباهي هية
غير ملتفت في نفس الطبيعة بما هي هي ، لا في المشروح المحكي عنه ولا في الشرح والحكاية
اصلا . فالاعتبار هنا كانه اوسع منه هناك . والملاحظ في هذا الاعتبار اعم منه في ذلك
الاعتبار ، اعمية بالاعتبار لاعمية بالتناول . فلذلك كانت الطبيعة المرسله لابشرط
شيء هي النوع الطبيعي او الجنس الطبيعي او الفصل الطبيعي ، لا الطبيعة بما هي هي .
فكما يكون يلحق الموضوع الاخص بالتناول بخصوصه ما لا يلحق الموضوع
الاعم بالتناول بعمومه ؛ فكذلك يكون قد يلحق الاعتبار الاخص بخصوصه
ما يلحق الاعتبار الاعم بعمومه . فموضوع النوعية الطبيعية ، مثلاً ، طبيعة

الانسان المرسل لابشرط شيء ، المنماز عن جزئياته وافراده وحصصه ، دون طبيعة الانسان بما هو هو الذى يحمل على الافراد وتخالطه الجزئيات ، و موضوع الجنسية الطبيعية طبيعة الحيوان المرسل لابشرط شيء ، لا الحيوان بما هو حيوان . وموضوع الطبيعية من العقود هو الطبيعة بحسب الاعتبار الاخصّ . وموضوع الحاصرة الكلية على الاستيعاب ، الطبيعة من حيث تصلح لسراية الحكم عليها الى جملة ماتحتها من الاخصّات بالتناول والاخصّ بالاعتبار جميعا . وموضوع الحاصرة الجزئية ، الطبيعة بحيث لايسرى الحكم عليها الا الى الاخصّات بالتناول بجمليتها اوعضة منها فقط ، او الى الاخصّ بالاعتبار لاغير . ومرسلات العقود ، موضوعها نفس الطبيعة بما هي هي ، بحيث تلزمها اما حاصرة كلية او جزئية من الجزئيات ، سواء عليها اكانت من الجزئيات التناولية ام من الاخصّات بالاعتبار . فاما الشخصيات ، فالموضوع فيها الهوية الشخصية بشخصيتها .

فاذن ، فكما يصدق « الانسان نوع » و « الحيوان جنس » مثلاً طبيعيةً ، فكذلك يصدق رسالةً وجزئيةً ايضاً بحسب الفرد الاعتبارى الاخصّ بضرب من الاعتبار . وكما لا يصدق « لاشيء من النوع بانسان » و « لاشيء من الجنس بحيوان » لصدق « بعض النوع انسان » و « بعض الجنس حيوان » ، بحسب الاخصّ بالتناول ، فكذلك لا يصدق « لاشيء من الانسان بنوع » و « لاشيء من الحيوان بجنس » لصدق « بعض الانسان نوع » و « بعض الحيوان جنس » ، بحسب الاخصّ بضرب من الاعتبار . وكما يصدق « لاشيء مما هو فرد تناولى للانسان بنوع » فكذلك يصدق « لاشيء من النوع بفرد تناولى للانسان » وكما يصدق « لاشيء من الافراد التناولية للحيوان بجنس » يصدق ايضاً « لاشيء من الجنس بفرد تناولى للحيوان » . فلا تكونن من الجاهلين .

والشريك في الرياسة قد نبّه على ذلك وبسط القول فيه في مواضع شتى من فنون « الشفاء » وفي سابع تاسعة الفن الرابع في انولوجيا الاولى ، قال : ولهذا الفن من العموم هو الذى عمومه ليس بحسب الاشخاص ، بل بحسب الاحوال . وقد فهمت هذا مراراً .

وفي ثاني عشر اولى الفن الاول في المدخل ، قال : والعموم قد يختلف في الامور العامة ؛ فن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية ، كالعموم الذى الحيوان اعم به من الانسان ، ومنه ما قد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة ، كالعموم الذى الحيوان اعم به من الحيوان ، وهو مأخوذ جنسا ومن الحيوان وهو مأخوذ نوعا ومن الحيوان وهو مأخوذ شخصا .

وفي قاطيغوريوس اورد عقد الشكك بانته يصدق « زيدا والانسان حيوان ، والحيوان جنس » ولا يصدق « زيدا والانسان جنس » وحله بعدم تكرّر الحد الاوسط ، فان المحمول على زيدا والانسان مثلا ، هو الحيوان بما هو هو ، والمحمول عليه الجنس هو الحيوان لابشرط شيء . ونحن قد اوردناه في « الافق المبين » وفصلنا القول فيه ، باذن الله سبحانه تفصيلا .

وَمَقْصِدُ

كانه من المنصرح لديك ، ان الشيء كالانسان ، مثلا ، لا يكون في حدّ جوهر ذاته اخصّ الا من جوهرياته ، كالحيوان والجوهر والناطق والحساس مثلا . واما اخصّيته من المفهومات العرضية المحمولة عليه ، كالابيض والضاحك والكاتب ، ففي مرتبة بعد مرتبة ذاته ، حيث تعرضه حصص من تلك المفهومات فيندرج تحتها ، ويتفق ان يصير من افرادها بالعرض .

وانه لاهمل مطلقا في الجوهريات والعرضيات ، الا للطبيعة المرسلة المبهمة على المضمّنات في وحدتها المبهمة ، فان كانت هي في مرتبة جوهر الذات مضمّنة فيها ، كان الحمل حملا بالذات ، والاخصّيته اخصّية بالذات ، وبحسب نفس مرتبة الذات . وان كان ذلك بعد مرتبة الذات ، كان الحمل حملا لبالذات ، بل بالعرض ، والاخصّية اخصّية لبالذات وعلى الحقيقة ، بل بالعرض وعلى المجاز العقلي .

وكما الفصل الذى هو من جوهريات الماهية ليس هو الا مفهوم المشتق ، كالناطق ، اى الذات المبهمة المستحقّة لادراك الكليات ، فكذلك العرضى للماهيات انما هو

مفهوم المشتقّ ، كالابيض والكاتب ، اى الذات المبهمة المنسوب اليها البياض او الكتابة ،
 على سنة التقييد ، لاعلى شاكلة القيد ، فالابيض والنسبة التقييدية خارجان من نفس المفهوم ،
 وهو مطلق الذات المقيّدة بانّها المعروضة للابيض او الكتابة مثلاً . فحمل الابيض على هذا ٣
 الابيض حمل بالذات ، وعلى هذا الانسان الذى اتفق ان صار عين هذا الابيض ، حمل
 بالعرض ، لكون هذا الابيض من المضمّنات فى ابهام طبيعة الابيض المرسل بالذات ،
 وهذا الانسان من المضمّنات فيه بالعرض . ٦

وَمُضْةٌ

انما ابهام الفصل ، كالناطق ، بالنسبة الى الجنس والنوع ، كالحیوان والانسان ،
 بحسب نفس المفهوم ، وهو مطلق الذات المرسلّة المقيّدة بالنطق ، لبحسب الوجود ، فانه ٩
 يجب ان يكون ، بما هو الفصل ، مختصاً فى الوجود بالنوع ، وان يكون من اعتبارات طبيعة
 الجنس المضمّنة فى ابهامها ، اذ حقيقة الفصل ايّ النوع من الجنس ، فلا يصحّ ان يوجد
 فى غير هذا الجنس ، ولا ان يكون لغير هذا النوع من الجنس . فاما ابهام الجنس ، كالحیوان ، ١٢
 بالقياس الى الانواع ، وابهام النوع ، كالانسان ، بالقياس الى الاشخاص ، فبحسب نفس المفهوم
 وبحسب الوجود جميعاً . فان لطبيعة الجنس فى حدّ جوهرها ، من حيث هى هى ، وحدة مبهمة
 لاتأبى ان تكون فى الوجود عين انواع كثيرة . وكذلك لماهية النوع فى حدّ ذاتها المحصّلة ، ١٥
 من حيث هى هى ، وحدة مبهمة ، لاتأبى ان تكون فى الوجود عين اشخاص كثيرة . فاذن ،
 الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارج ، فينضمّ اليها ، فتحصّل من الانضمام ماهية
 النوع ، بل انه من المضمّنات فى طبيعة الجنس ، بما لها فى حدّ جوهرها من الوحدة المبهمة ١٨
 والماهية المرسلّة . فالجنس والفصل والنوع حيثيات عقلية لماهية متحصّلة ، يعتبرها
 العقل فى اللحاظ التحليلي ، حيث يلحظ طبيعة واحدة من الطابع المرسلّة مبهمة ومحصّلة .
 فليتعرف .

وَمُضْةٌ

اَلَسْتُ مِنَ الْمُحْصِلِينَ الْمُسْتَبِينَ لِبَصِيرَتِهِمْ ؟ — انّ الوحدة العددية ، من بين الاقسام

- التسعة لمطلق الوحدة ، على ضربين : وحدة عددية شخصية موضوعها هويات الاشخاص
 الممتعة الحمل على كثيرين ، سواء عليها اكانت وحدة شخصية مبهمه ، كما للهيولى الواحدة
 ٣ بالشخص لعالم الكون والفساد ، ام وحدة شخصية محصلة معينة ، كما لسائر اشخاص
 نظام الوجود ؛ ووحدة عددية كلية مبهمه موضوعها الطبايع المرسله . فكل طبيعة متمييزة
 عن سائر الطبايع ، لها في مرتبتها ، بحسب نفسها المنمازة عن غيرها ، وبحسب نسبتها الى
 ٦ مافوقها من الطبايع بالاندرج تحتها ، وحدة عديدة للاحالة ، لانها ، بحسب ذلك
 الاعتبار ، واحدة من الطبايع الممتاز بعضها عن بعض ، لكنّها اذا قيست الى ماهيات
 واشخاص هي فوقها ، حكم العقل انّ الوحدة العددية التي لها في درجة جوهرها ، مبهمه
 ٩ بالقياس الى تلك الماهيات والاشخاص بته ، لكونها بكثرتها مضمّنة بأسرها في تلك
 الوحدة بعينها . اليس هذه الطبيعة الواحدة لاتتأني في حدّ وحدتها ان تكون في الوجود هي
 عين تلك الماهيات والاشخاص المدرجة تحتها ؛ فاذن ، وحدتها العددية مبهمه ، بالقياس
 ١٢ الى تلك الماهيات والاشخاص بكثرتها .

وَمَبْنُضٌ

- كانتك ، اذن ، متبصّر انه ، اذا وجدت هوية ما شخصية في الاعيان او في الذهن ،
 ١٥ فقد كان لاحالة ذلك النحو من الوجود بعينه وجود جميع ذاتيات تلك الهوية بالذات ،
 ووجود عرضياتها بالعرض . ومن سوغ ان تكون الطبيعة بشرط شيء المعبر عنها بـ «الفرد»
 و «الشيء الطبيعي» موجودة ، من دون ان تكون الطبيعة المرسله لابشرط شيء المعبر
 ١٨ عنها بـ «الكلّي الطبيعي» موجودة بعين ذلك الوجود ، فقد رضى ان يحسب عند العقلاء
 منسلخا عن الفطرة الانسانية . اليس اذا كان الفرد موجوداً والطبيعة ليست بموجودة ، لزم
 ان يكون الشيء مفارق لجوهر ماهيته ، ومخالع سنخ ذاته ؟

- وايضاً ، الحيوان المرسل جزء هذا الحيوان مثلاً ، في لحاظ التعيين والابهام . والوجود
 ٢١ مطلقاً من عوارض الماهية ، وتبدل العوارض لا يكون مبدل قوام ماهية المعروض ،
 ومبطل جوهر ذاته . فقوام جوهر الماهية وجوهرياتها ، واجب الانحفاظ في جميع انحاء

الوجود بثبوتّه ، على ما قد تُلَيَّسَ عليك غير مرّة . فاذن حيثما وجد هذا الحيوان ، وجب ان يكون الحيوان المرسل ، بما هو حيوان ، من حفظ الجوهر في قوام ذاته . لكن وصف الجزئية والعينية ، من الاحوال العارضة بحسب خصوصيات انحاء الوجود ، فلا ضير ٣ لوتبدّل بتبدّل نحو الوجود . فن ثمّ ، كانت الطبيعة المرسلة بما هي هي ، جزء ماهية الفرد في خصوص لحاظ التعيين والاهتمام ، وعين ذاته في سائر انحاء الوجود ، وهي متقدمة بالذات على الفرد الذي هو الشيء الطبيعي ، تقدّم البسيط على المركّب . ٦

ومن سبيل ثالث : ليس ، اذا تمت مُنتظرات وجود الشيء ، استتبّ لاحالة حصول وجوده بالفعل ؟ والطبيعة المرسلة ، كالحَيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء اصلا ، انما مبتغاها في سبيل الوجود ، ومُنتظرُها ومتوخّاها ان يتصحّح حصول جوهر الحيوان ٩ مثلا ، سواء في ذلك اكان يتحقّق هناك شرط واحدا والى ، ام لم يكن يتحقّق شرط آخر وراء نفس ذات الحيوان اصلا . فاذن ، اذا صحّ وجود الحيوان بشرط شيء ، فقد تمّ لاحالة بذلك ما يتعلق ويتحقّق بحصوله وجود الحيوان المرسل ، بما هو حيوان لا بشرط ١٢ شيء ، فيكون الحيوان المرسل ، بما هو حيوان ، موجودا ، اذن ، بوجود هذا الحيوان بالضرورة .

ومن سبيل آخر رابع : ليس طبيعة الحيوان المرسل ، بما هو حيوان . مثلا ، ممّا ١٥ ليس هو متعلّق الذات بمادّة ومدة ، ولا هو مرهون الوجود بامكان استعداديّ وحامل هيولانيّ ؟ فالامكان الذاتي هناك ملاك فيضان الوجود عن مدبّر العالم ومُسمِك النظام ، اعني العناية الاولى الالهية .

فاذن ، اذا كان هذا الحيوان فايز الوجود عن جود المفيض الحقّ ، جلّ ذكره ، باستدعاء استعداد المادّة ، كان الحيوان المرسل ، بما هو حيوان احقّ بالفيضان عن عناية ١٨ الباري الفيّاض ، تعالى شأنه ، لاستحقاق امكان الذات . فقد استبان ، اذن ، ان الطبيعة المرسلة ، بما هي هي ، موجودة بوجود هذا الشيء الطبيعي ، وانّها الموجود المختصّ بان وجوده الوجود الالهيّ ، والوجود قبل الكثرة ، لانّ تفرّره ووجوده ليس الا بعناية الله ٢١

سبحانه . فاما هذا الشخص الذى تكتنفه علائق المادة وعوارض الطبيعة ، فانه وان كان سبب وجوده عناية الله تعالى ، الا ان مصحح استناده الى عناية الله سبحانه ، استدعاء الطبيعة الجزئية واستعداد المادة المنفصلة . فلذلك كان الموجود الذى وجوده الوجود الجزئى الطبيعى والوجود مع الكثرة .

وهناك يُزعمُ انتظام الحجة المعزية في المشهور الى «سقراط» و «افلاطون» ، وحكاها الشريك في المدينة السلامية على ان للطبايع المرسلة لا بشرط شئ نحوين من الوجود في الاعيان ، وجوداً طبيعياً ومع الكثرة بعين وجود الافراد ، بحسب مخالطة الشخصيات ومقارنة العوارض . ووجوداً الهيئاً وقبل الكثرة منهازاً عن وجودات الافراد بأسرها ، غير مخلوط بشئ من الشخصيات ، ولا مقترن بشئ من العوارض ، ذلك احد المعاني «المثل الافلاطونية» كما هو الدائر في الافواه الجمهوريّة و الفاشى في الازدهان المشهورية ، لان البرهان يقضى ان للكلّى الطبيعى المشترك بين جميع الافراد و وجوداً الهيئاً وقبل الكثرة ، متمحض الاستناد الى العناية الاولى الالهية ، فيجب ان تكون الطبيعة المرسلة لا بشرط شئ التى هي القدر المشترك بين افرادها جميعاً ، موجودة في الاعيان ، من حيث نفسها المرسلة ، وجوداً منهازاً عن جميع الافراد ، منهازاً عن جميع العوارض واللواحق . وكانك ، بما علمناك ، غير ممتز في ان حجتهم هذه داحضة ، لان خلط الطبيعة المرسلة الموجودة ، من حيث نفسها ، بالشخصيات واقرانها بالعوارض ، على سبيل الاتفاق من تلقاء الافراد ، ليس يخرجها من التلا بشرطية الى البشرط شيئية . ولا يستضرّ بذلك كونها موجودة في حد نفسها من حيث هي ، وجوداً الهيئاً وقبل الكثرة ، وان اتفق ان عرّض كون وجودها في حد نفسها صار عين وجود الفرد الذى هو وجود طبيعى ومع الكثرة ، اذ التلا بشرطية المطلقة لتأبى ذلك . فكن على بصيرة في الامر . ولا تكونن من الغافلين .

وَمِيْضُ

ولعلّك تقول : الم نسمعكم ، معشر الحكماء المتألهين ، تقولون في اصولكم وضوابطكم ؟ -
الشئء الم يتشخص لم يوجد ، والم لم يوجد ، لم يتشخص ، فما خطبكم ترجعون عن ضابطكم ،

وتذهبون الى اثبات الوجود للطبيعة المرسله؟ فيقال لك: «المتشخص» في اطلاقنا، قد يعنى به الممتنع الحمل الا على هوية واحدة، وقديرُ ام به المخلوط بالمتشخص. فحيث نقول «الشيء مالم يتشخص، لم يوجد» انما نروم به «مالم يكن مخلوطا في وجوده بالمتشخص» ٣ فان الطبيعة المرسله المهمة التحصل، ليس يصح لها الوجود في مذهب البرهان، مادامت على صرافة ابهامها وارسالها. فاذا تحصلت بالمتشخص، وجدت بعين وجود فردها الشخصى المحصل الممتنع الحمل على أكثر من هوية واحدة. ولا تكون متميزة في الوجود ٦ عن افرادها الشخصية. بل انما الشخص والطبيعة المرسله متخالطان في الوجود، على معنى ان الحاصل في الاعيان ذات متميزة عن ساير الذوات، صالحة لان يحلها العقل الى هوية شخصية وطبيعة مرسله. ٩

فان قلت: هذا الحيوان هوية مادية محسوسة، والحيوان المرسل، بما هو حيوان، طبيعة معقولة لا ينالها الحس. فكيف يُعقل اتحاد المعقول والمحسوس؟ قلت: هذا الحيوان له هوية شخصية وطبيعة مرسله، وليس يناله الحس بجميع الاعتبارات، بل انما له المحسوسة بحسب هويته الشخصية، لا بحسب طبيعته المرسله. فقد اختلف موضوع المحسوسة واللامحسوسة في اللحاظ التحليلي. وانما المستحيل اتحاد الجواهر المفارقة على الاطلاق والذوات الهولانية، لاتحاد الطبائع المرسله المجردة في حد ارسالها وافرادها المحسوسة المادية في حد هوياتها الشخصية في متن الاعيان، على معنى اللتخالط من غير تمايز وتغاير، بحسب خصوص الوجود في الخارج. والتمايز والتغاير عند العقل بحسب اللحاظ التحليلي، اذ الموجود في متن الخارج ليس هو الفرد وحده ولا الطبيعة المرسله وحدها، بل ١٨ انما الموجود في متن الاعيان شيء واحد متحصل من تخالط امرين، هما الفرد والطبيعة، صالح لان يحلله العقل اليهما، باللحاظ التحليلي الصادق في نفس الامر.

فاذن، الطبائع المرسله دهريات على الاطلاق، وكذلك اشخاص الجواهر الروحانية. ٢١ فاما الاشخاص المادية، بحسب هوياتها الشخصية، فان لوحظت بما هي متقررة موجودة في الواقع، مع عزل اللحظ عن وقوعها في افق التغيير والسيلان والقوت والحق، وفي الحدود

المرتبة بالقليّة والبعدية ، كانت موجوداتٍ دهريةً ثابتةً ، وان كان وجودها في الدهر بوجودها في الزمان في حدود معينة مرتبة . وان لوحظت بما هي متعلقة الوجود بحدودها المرتبة بالتسابق والتلاحق، كانت موجودات زمانيةً متغيرةً بالتقضي والتجدد. وهذا ٣

كما انّ وجود الشيء في نفس الامر ، هو وجوده في حدّ نفسه ، لا بتعمّل العقل، مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف والاعوية، وان اتفق ان كان ذلك عين حصوله في طرفاً مخصوصه ، فانّ الخصوصية ملغاة الاعتبار في ذلك رأساً ، وكذلك الصورة العلمية الارتسامية هي المعلوم بالذات ، بحسب اعتبار سنخ نفس الامر ، والعلم الحصولي بحسب اعتبار الخصوصية الارتسامية الذهنية . ٦

وَمَيِّضٌ

واذ قد دريت انه لادرجة للتشخص ، بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، قبل درجة الوجود ، فقد استبان لبصيرتك انه لامتشخص بنفس ذاته الالذّي ماهيته هي ١٢

بعينها انيته ، فيكون وجوده وتشخصه كلاهما بنفس مرتبة ذاته . والا ، كان تشخصه في مرتبة ذاته ووجوده في درجة متأخرة ، فكانت درجة التشخص قبل درجة الوجود . ذلك خلف محال . فاذن ، لامتشخص بذاته ، بمعنى ممتنع الحمل على كثيرين بنفس مرتبة الذات ، في عالم الامكان رأساً . بل انما يحصل للماهية الممكنة بتضام الكليات من ١٥

الخواص والاعراض التشخص بمعنى الانفصال والامتيار عن المشاركات الوجودية ، ثمّ يتحصّل الوجود والتشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، من تلقاء الاستناد الى فاعل جوهر الذات وجاعل حقيقة الوجود والتشخص الذي هو الموجود الحقّ الواحد الاحد ١٨

المتشخص بنفس ذاته . وكلّ ممكن الذات ، فانه زوج تركيبّي من الماهية والانية ، ومن الحقيقة والتشخص ، ومن الجنس والفصل ، ومن الطبيعة المرسلة والهوية التشخصية . ولاوحدة ولااحدية في عالم الامكان ، بل انما للذوات الجائزة الاتحاد والتاحد ، ٢١

لاالواحدية والاحدية على الحقيقة .

وبالجملة ، كما الوجود زائد على ذات الممكن ، فكذلك التشخص ، ومُضامّة

- الطبايع المرسلة لا تعطى امتناع الحمل على كثيرين بالذات ، بل قُصارها افادة التميز عن المشاركات الوجودية . وانما ملاك امتناع الحمل على كثيرين ، استناد الهوية المتميزة بمضامة الخواص والعوارض عن جميع المشاركات الوجودية الى الموجود الحق المتشخص بذاته ، استناداً منازاً عن استنادات سائر الهويات ؛ والعوارض المشخصة امارات التشخص وعلاماته ، لالعة المفيدة اياه . والبارئ الحق المتشخص بذاته ، فاعل شخصية نظام الوجود المعبر عنه بـ « الانسان الكبير » بحسب عنايته الاولى بالذات وعلى القصد الاول ، اذ متعلقها بالذات ، النظام الاتم الاكمل ، ولانظام في دائرة الامكان اتم من هذا النظام واكمل ، وهو فاعل تشخصات اشخاص الوجود بما هي اجزاء النظام الجملي الشخصي التام الكامل . ولهذا المقام الغامض ضرب من البسط في كتاب التقديسات .

وميض

- كانتك ، اذن ، قد تنبّهت ان الاعتبار الثلثة ، البشرط شيئية والبشرط لائية والتلابشرطية ، على هذا الاصطلاح ، لاتجري في الحقايق المحصلة المناز بعضها عن بعض في التحصل ، كالفلك بالقياس الى الانسان ، فضلا عن العرض ، كالبياض بالقياس الى الجوهر ، كالجسم ، بل انما تصحح في الطبايع المرسلة المبهمة بالنسبة الى المضمّنات في وحدتها المبهمة ، اما بالذات ، كما الاشخاص والانواع والفصول في طبائع الاجناس ، او بالعرض ، كما الموضوعات في طبائع مفهومات محمولاتها العرضية . فالتلابشرطية ، اذن ، مناط تصحيح الحمل الشايع ، اما بالذات واما بالعرض ؛ والبشرط لائية مناط امتناع الحمل مطلقا . وموضوع اعتبار التلابشرطية ، بما هو موضوعها ، محمول على موضوعي البشرط شيئية والبشرط لائية ، بما هما موضوعا هما ، ولا كذلك الامر في موضوعيهما ، من حيث هما موضوعا هما .

- فاما تلك الاعتبار على الاصطلاح الاخر ، من حيث المقارنة والتلامقارنة ، فجارية الانسحاب في اية طبيعة كانت ، محصلة ام غير محصلة ، بالقياس الى اية حقيقة كانت ، محصلة ام غير محصلة ، ولكن لاخلق لها من المدخلية في تصحيح الحمل وعدمه

اصلاً . فهلذا ميزان قانون الحمل في الطبايع الذاتية والمحمولات العرضية . والمقلدون هناك عن سبيل التحصيل في ضلال بعيد ، سواء في ذلك من قد ينتطع ومن لا ينتطع .

وَمِيْضُ

٣

فقد انصرح لك بما عرفناك ، ان كلاً من هويات الاشخاص موضوع الوحدة العددية الشخصية ؛ والطبيعة المرسله الموجودة بعين وجودها ، موضوع الوحدة العددية الكلية المبهمة . فاذن ، الاشخاص كثيرة بالعدد وبالهوية الشخصية ، والطبيعة المرسله الموجودة بوجودها واحدة بالعدد ، لا بالشخصية ولا بالتعيين والتحصيل .

وفي المقلدين من يقول : الكلى الطبيعي الموجود بعين وجود الاشخاص ، متعدد في الاعيان بالذات ، بحسب تعدد الاشخاص ، متمسكاً بان ميزان التعدد في الاعيان بالذات تعدد نحو الوجود الخارجى . فاذا كانت الطبيعة موجودة بالذات في الاعيان بعين وجودات الاشخاص المتعددة ، فكانت لها لاحالة في الاعيان وجودات متعددة بالذات ، فكانت متعددة في الاعيان ، على حسب تعدد الافراد . فكما الافراد لا توصف بحسب الاعيان بالوحدة ، فكذلك الطبيعة . ويفرّع على ذلك انه ، كما يتصحّح صدق الموجب من مراسلات العقود ، كقولنا « الحيوان انسان » بصدق موجبة جزئية ، فكذلك يتصحّح صدق السالبة المرسله ، كقولنا « الحيوان ليس هو بانسان » بصدق سالبة جزئية . ولا يستشعر ان الطبيعة تتحقّق بتحقيق فرداً من افرادها ، ولانتنى الا بانتفاء جميع الافراد .

وانت اذا دققت التامل ، استبان لفطانتك ان ميزان تعدد الشيء في الاعيان ، تعدد نحو الوجود الذى يوجد هو به ، بما هو هو ، منازاً عما عداه ، والطبيعة بحسب الوجود في الاعيان ، غير منازة عن الافراد ، بل هي مخلوطة بها بحسب الاعيان ، مخلوطية اتحادية . والفرد ، وان كان ايضاً مخلوطاً بالطبيعة بحسب الاعيان ، الا انها اذا تمايزا عند العقل في لحاظ التعيين والابهام ، صحّ اسناد نحو الوجود المتعدد في الاعيان الى الفرد ، بما هو منماز عنه العقل عن الطبيعة . ولا يصحّ اسناد ذلك الوجود على وصف التعدد الى الطبيعة ، بما هي منمازة عند العقل عن الافراد . فليُفَقَّه .

فاذن ، الافراد متعدّدة بحسب الوجود في الاعيان بالذات ، والطبيعة متعدّدة بتعدّدِها بالعرض . ولاتعدّد بالعرض ، ألا تعدّد الطبيعة بتعدّد افرادها .

ثمّ انّ هنالك مذهباً ثالثاً ربّما استفيد من خاتم المحصلين البرّعة في «شرح
الاشارات» وهو انّ طبيعة الانسانية بما هي انسانية ، مثلاً ، لا يصحّ ان توصف بالوحدة
ولابالكثرة ، لانّها ، من حيث هي هي ، لاجزئية ولاكلية . والقول الفصل انّه ان ريم
بذلك ان طبيعة الانسانية المرسلّة ، من حيث نفسها ، لاواحدة ولاكثيرة ولاجزئية
ولاكلية ، فهو حقّ لا يُستَراب فيه . ومن استنكره ، فقد فارق الفطرة العقلية ، فانّ
المماهية ، من حيث هي ، ليست آلا هي .

فلو سُئِلَ عن طرفي النقيض ، كان الجوابُ السلبُ المطلق لثبوت كلّ شيء من
تلك الحيثيّة ماعدا الجوهريّات ، على ان يقع السلب قبل «من حيث» لابعدها . وان وقع
قبل النسبة الارتباطيّة ، فذلك ايضاً ، وان لم يكن موهما للايجاب العدوليّ ، كما توهّمه
بعض متوهّمه المقلّدين ، لكون السلب حينئذ وارداً على الربط قاطعاً ايّاه ، فلايكاد يتوهّم
ايجاب اصلاً ، ألا انّ ذلك ايضاً بوهم انّ مطابق السلب حيثيّة الانسانية . وليس
يصحّ ، اذ إنّما حيثيّة الانسانية مطابق جوهريّاتها ، والسلب ليس من جوهريّاتها .
فالصواب ان يكون السلب وارداً على الربط من تلك الحيثيّة ، لاغير . وان ريم انّ طبيعة
الانسانية ، بما هي هي ، ليس تعرضها الوحدة العدديّة المبهمة في لحاظ العقل ايّاهاً منازةً
عن جميع الافراد ، عروضاً متأخراً عن مرتبة الذات من حيث هي هي ، كما الهوية الفردية
تعرضها الوحدة العدديّة الشخصيّة في لحاظ العقل ايّاهاً منازةً عن الطبيعة المرسلّة ،
عروضاً متأخراً عن مرتبة ذات المعروض بما هي هي ، فالعقل الصريح يحكم عليه بالبطلان .
والشريك في «الشفاء» قد سار مسيرنا في تبين ذلك كله . فَلْيُتَعَرَّف .

وَمَيْضُ

٢١

قال في حادي عشر اولى برهان «الشفاء» : والاقدم عندنا هي الاشياء التي نُصَيِّبُها
اولاً ، والاقدم عند الطبع هي الاشياء التي اذا رُفِعَت ارتفع مابعدها ، من غير انعكاس .

- والاعرف عندنا ايضا هي الاقدم عندنا ، والاعرف عند الطبيعة هي الاشياء التي تقصد الطبيعة قصدَها في الوجود . فاذا رُتبت الكليات بازاء الجزئيات المحسوسة ، كانت المحسوسات الجزئية اقدم عندنا واعرف عندنا معاً . وذلك لانّ اولّ شيء نُصبيه نحن ونعرفه ، هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها ، ثمّ منها نصيرُ الى اقتناص الكليات العقلية .
- وامّا اذا رُتبت الكليات النوعية بازاء الكليات الجنسية ، كانت الكليات الجنسية ، اقدم بالطبع ، وليست اعرف عند الطبيعة ، وكانت الكليات الجنسية أيضاً اقدم واعرف عند عقولنا ، والكليات النوعية اشدّ تأخراً واقلّ معرفةً بالقياس اليها . وذلك لانّ طبيعة الجنس ، اذا رُفِعَت ، ارتفعت طبائع الانواع ، وان كانت طبيعة الجنس ، من جهة ماهي كلبية ، لامن جهة ماهي طبيعة فقط ، قائمة بالانواع . فطبائع الاجناس اقدم بهذا الوجه من طبائع الانواع ، لكنّ الاعرف عند الطبيعة هي طبائع الانواع ، لانّ الطبيعة انما تَقْصِدُ لاطبيعة الجنس في ان تُوجِدَ ، بل لطبيعة النوع ، فيلزمها طبيعة الجنس على سبيل المقصود بالضرورة او بالعرض . وذلك لانّ النوع هو المعنى الكامل المحصل . وامّا طبيعة الجنس وحدها ، فلا يمكن ان يوضع له في الوجود تحصيل . والطبيعة تقصد الكامل المحصل الذي هو الغاية . وايضا ، لو كان المقصود طبيعة الجنس بذاتها ، لما تكثرَت انواع الجنس في الطبيعة ، ووقع الاختصار على نوع واحد . وبعيدٌ ان يظنّ ظانّ انّ طبيعة اللون هي اعرف عند الطبيعة من البياض والسواد وغيرهما . بل الطبيعة الكلية المسككة لنظام العالم تقصد الطبائع النوعية ، والطبائع الجزئية التي ليست ذاتية لنظام العالم تقصد الطبائع الشّخصية ، والجنس داخلٌ في القصد بالضرورة او بالعرض .
- فقد بان انّ طبائع الانواع اعرف من طبائع الاجناس في الطبيعة ، وان كان الجنس اقدم بالطبع من النوع ، لكن طبائع الاجناس اقدم عندنا من طبائع الانواع ، اعنى بالقياس الى عقولنا . انتهى .
- ثمّ فصلّ القول في الاعرف والاقدم عندنا وعند الطبيعة ، من البسيط والمركّبات .

- ثم قال : فيجب ان يتحقق هذه الاصول على هذا المأخذ . فان قال قائل : ما قد قاله بعضهم ، انّ المعنى الجنسيّ اعرف عند الطبيعة ، لانه ، وان لم يُعرَف بحسب شيء ، فهو في نفسه وبقياس الحقّ اعرف ؛ فيقال له : لا معنى لقولك « انّه بقياس الحقّ اعرف » لانّ ٣ الشئ انما يصير معروفا بعارفه ، وعارفه اِمّا نحن بالعقل ، او كلّ ما هو ذو عقل ، واما الطبيعة في قصدها لنظام الكلّ . فيكون الاعرف عندها ما تقصدها لنظام الكلّ . فان اعتبرنا بالمعرفة الحقيقية ، فالطبيعة الجنسية لا تكون معروفة بذاتها ، الا بالقوّة . واما ٦ بالفعل ، فانها تُعرَف اذا عُرِفَت بالعقول . وانما تكون معروفة بذاتها بالقوّة ، على النحو الذي تريد ان تصير معروفة بالفعل . ولا يستنكر احد انّ الطبيعة الجنسية اعرف عند العقول . فان الطُرُق البرهانية تأخذ ممّا هو اعرف عند العقول الى ما هو اعرف عند ٩ الطبيعة ، على ما يصرّح به المعلم الاول في ابتداء تعليمه للطبيعيّات . ونحن ننقله هناك ونشرح الامر فيه . انتهى كلامه .
- وقال في السماع الطبيعيّ : انّ الطبيعة الكلّية المدبّرة لنظام الوجود والمسكّة لقوام ١٢ العالم ، تقصد غايات الخير في نظام الكلّ بالقصد الاول . وقد تكرّر في الالهيات ، ولاسيّما في فصل اثبات الغاية ، اطلاق « الطبيعة الكلّية المدبّرة لنظام الكلّ » على عناية الله سبحانه ، التي هي مبدأ تدبير فيض الخير في نظام الوجود وقوام العالم و « الطبايع الجزئية » ١٥ على ملائكة الله المقربين ، من جواهر انوار العقول المفارقة والنفوس المجردة المدبّرة .
- قلت : ولعلّ العلاقة المصحّحة لهذا الاطلاق انّ نظام الكلّ عندهم هو الانسان الكبير . فلا محالة تكون العناية الاولى الالهية المهيمنة عليه بالتدبير والتسخير والصنع ١٨ والافاضة ، هي الطبيعة الكلّية الفياضة المسكّة المدبّرة . ومن هناك تسمعونهم يقولون : كلّ ما في عالم الوجود ، فانه طبيعيّ بالقياس الى نظام الكلّ . وستزداد في ذلك استبصارا ، ان شاء الله العزيز العليم .

ومبيض

هل بلغك ما ينسب الى امام الحكمة افلاطن الالهى وشيخه سقراط ؟ — انهما

يذهبان الى انّ الطبايع المرسلّة للانواع الماديّة ، كما لنفس جواهرها المرسلّة ، لا بشرط شيء ، وجود مخالط للمادّة وعوارضها ، بعين وجود افرادها المهيولانيّة . فكذا لك لها ، في حدّ لا بشرطيّتها ، وجود اخر في الدهر ، مهاجر للمادّة ، مناز عن وجودات افرادها ، مفارق للامكنة والازمنة والاحياز والاوزاع في الاعيان ، كما المفارقات المحضّة .

قال الشريك في عاشر ثمانية برهان «الشفاء» : والفاسدات لبرهان عليها ، ولاحدّ لها . والمحسوسات ليست ايضاً مبرهنات عليها ، ولا معدودة من جهة ماهي محسوسة وشفصيّة ، بل من جهة طبيعة عقلية اخرى . فالبرهان ليس يقوم على الشمس من جهة ماهي هذه الشمس ، بل من جهة ما انها شمس مجرّدة من العوارض اللاحقة لها والشخصيّة العارضة لها . وكذلك الحدّ ليس لها من جهة ماهي هذه الشمس ، فاذا كان كذلك ، كان البرهان على صور معقولة مجرّدة عن المادّة ، لثلاث تكون محسوسة ولا قابلة للفساد ، وكذلك الحدّ . فبعضهم وضع ذلك للعديديّات فقط ، وبعضهم للعديديّات والصّور الهندسيّة ، وبالجملة للصّور التعاليميّة ، دون الطبيعيّة ، وزفّي اليها الطبيعيّة . وكان ماخذ هؤلاء في الاحتجاج شيئاً آخر . وهو ان هذه مستغنية عن المادّة في الحدّ وكذلك في الوجود . قالوا : واما ما يضعه الرياضي ، من خط وشكل محسوس ، فهو كاذب فيه ، والخط والشكل الحقيقي عقلي ، وعليه البرهان . وقوم التّفوا الهندسيّات من العديديّات ، وجعلوا العديديّات مبدأ الهندسيّات .

امّا افلاطن ، فجعل الصّور المعقولة المفارقة موجودة لكلّ معقول حتّى للطبيعيّات . فسمّاها ، اذا كانت مجرّدة «مُثلاً» واذا اقترنت بالمادّة «صوراً طبيعيّة» وجميع هذا باطل . فانّ الصّور الطبيعيّة لا تكون هي هي ، اذا جرّدت عن المادّة . والصّور التعاليميّة لا تقوم بلامادّة ، وان كلنت تحدّ باللامادّة . والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها ، انما هو في صناعة الفلسفة الاولى ، دون المنطق وعلوم اخرى . انتهى كلامه بالقاضه .

وقال في ثاني سابعة الهيّات «الشفاء» : واولّ ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوّشوا ، فظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء ، كانسانين في معنى الانسانيّة ، انسان فاسد محسوس ، وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغيّر . وجعلوا لكلّ

واحد منها وجوداً ، فسمّوا الوجود المفارق « وجوداً مثاليّاً » وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة ، واياها يتلقّى العقل ، اذ كان المعقول امراً لا يفسد ، وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد ، وجعلوا العلوم والبراهين تنحون نحو هذه ، واياها تتناول . وكان المعروف بافلاطن ومعلّمه سقراط يُفَرِّقان في هذا الرأى ويقولان انّ للانسانية معنى واحداً موجوداً ، تشترك فيه الاشخاص ، ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد ، فهو اذن المعقول المفارق .

وقوم اخرون لم يروا لهذه الصور مفارقةً ، بل لمبديها . وجعلوا الامور التعليمية التي تُفارق بالحدود ، مُستَحِقّة للمفارقة بالوجود ، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا تفارق بالذات ، وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولّد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة ، كاللتغير ، فانه معنى تعليمي ، فاذا قارن المادة ، صار فطوسة ، وصار معنى طبيعياً . فكان للتغير ، من حيث هو تعليمي ، ان يفارق ، وان لم يكن له ، من حيث هو طبيعي ، ان يفارق . واما افلاطن ، فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة . واما التعليميات ، فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات ، فانها ، وان فارقت بالحد ، فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لا في مادة . لانه اما ان يكون متناهياً ، واما غير متناه . فان كان غير متناه ، فذلك يلحقه ، لانه مجرد طبيعة ، كان حينئذ كلّ بعد غير متناه . فان لحقه لانه مجرد عن المادة ، كانت المادة مفيدة للحصر والصورة . وكلا الوجهين محال . بل وجود بعد غير متناه مُحال . وان كان متناهياً ، فانحصاره في حد محدود وشكل مُقدّر ، ليس الا لانفعال عرض له من خارج ، لالنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة الا لامتدادها ، فتكون مفارقة وغير مفارقة ، وهذا مُحال . فيجب ان تكون متوسطة ، انتهى كلامه بألفاظه .

قالت : المُثُلُ الافلاطونية في المشهور الدائر على الألسن مُفسّرة في هذا الموضع بالطبايع المرسلّة الموجودة في متن الدهر وحق الاعيان ، بلا بشرطيتها من حيث هي هي ، مناهزة في عالم الامر عن الافراد ، وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق ، بعين وجود الافراد ،

مخلوطة بها غير مستميزه عنها ؛ وفي باب إثبات علم الله سبحانه ، بالاشياء ، بالصور المعلقة
الموجودة لافي موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان ؛ وفي باب تفصيل العوالم ، بعالم المثال
المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخاً بين المجرّد والمادّي ؛ وفي مقام اثبات
الصورة النوعيّة ، بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة هياكل
اشخاص ، نوع نوع ، بالتدبير والتسخير ، كما النفس المجرّدة بالقياس الى تدبير هيكل
شخص بعينه . وان هي الا ضرب من الملائكة المجرّدة ، وخليفة رب النوع المفارق
الطبيعة الجزئية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة ، وهذه ضرب من الملائكة
الجسمانية .

فليعلم انّها ، بما عدا التفسير الاخير ، باطلة بالبراهين العقلية . فنقول : امّا ما نحن
الان في سبيله ، فامّا اولاً ، فلان الطبيعة المرسلة الموجودة في الاعيان مخلوطة لمخالفة في الاعيان
بالوجود الذي هي في حد ارسالها بما هي هي لا بشرط بالقياس اليه ، وهي غير ممكنة
الانسلاخ والامتياز عنه ، الا في لحاظ العقل ايّاه من حيث نفسها لا بشرط شيء ، اصلاً
بالضرورة الفطرية . وان تصحّح انسلاخها وتجردّها في الاعيان عن العوارض الجسمانية
واللواحق الهيولانية . فاذن ، كيف يتصور وجودها في الخارج بصراح ارسالها وقراح
لابشرطيتها المطلقة ؟

وامّا ثانياً ، فلما قد انصرح لك ان درجة الوجود هي بعينها درجة التشخص .
فاذا وجدت الطبيعة المرسلة ، كانت في وجودها مخلوطة بالتشخصيّة . فكيف يتّلاّب
وجودها في الخارج على الارسال والتلابرطية ، منازة عن الهوية الشخصية ، وغير
مخلوطة بالتشخص ؟ وايضاً ، فحينئذ تكون وحدتها بالعدد وحدة عددية شخصية ،
والطبيعة المشتركة فيها وحدتها بالعدد وحدة عددية مبهمة ، فاين تلك من هذه ؟
فليتبصّر .

وامّا ثالثاً ، فلان الطبيعة المرسلة ، اذا كانت بحسب نفسها بحيث يستتب لها التشخص
من دون الاحتفاف بالعوارض الجسمانية واللواحق الهيولانية ، كما في المفارقات الصرفة ،

امتنع ان تكون متعلّقة في تشخيصها بالمادّة ، كما احتجّ به افلاطن في ابطال البعد المجرّد .
وبالجمله ، كما يمتنع اختلاف الطبيعة الواحدة مطلقا بالجوهرية والعرضية ، فكذلك يمتنع
اختلاف الطبيعة المحصّلة النوعية بالتجرّد والهيولانية .

٣

وامّا رابعاً ، فلان وجود الماهية الواحدة في الدهر مرتين مختلفتين ، مرّة في متن
الدهر لافي زمان ومكان ، ومرّة اخرى في الدهر من جهة الوجود في الزمان والمكان ، لما انّ
الدهر وعاء الازمنة والامكنة بجميع ما فيها وما معها ، ليس ممّا يستقيم اليه الدهن المستوى
والقريحة الموزونة .

٦

فهذا سبيل الفحص البالغ هناك على الجادة البرهانية والقيدة العقلية . فامّا
ماسلكه الشريك في الشفاء ، انه على هذا الظنّ ، ترجع اللا بشرية الى البشر الاثية ،
والسلب البسيط الى السلب العدولي ، فلا تعويل عليه كما هو المستبين .

٩

فكما محالطة المشخصات ومقارنة العوارض على سبيل الاتفاق العارض من تلقاء
الفرد ، لا تخرج نفس جوهر الطبيعة المرسله بما هي هي من الارسال واللابشرية الى
البشر شيئية ، فكذلك التلا محالطة والتلا مقارنة على سبيل الاتفاق من تلقاء اقتضاء
العناية الاولى الالهية وجود نفس الطبيعة من حيث هي هي ، منازةً عن جميع الافراد ،
منحازةً عن جميع اللواحق ، لا تخرجها من اللا بشرية الى البشر لاثية وبالجمله ، انّ
شيئاً من المخلوطية والتلا مخلوطية والاقتران والتلاقران ، غير داخل في اعتبار نفس الماهية
من حيث هي هي . ولا اعتبار الارسال واللابشرية بمصادم لتحقيق شيء منها ، على سبيل
الاتفاق . والشريك في الرياسة كانه متذاهل عن ذلك فيما سلكه في الشفاء في هذا
الموضع .

١٥

١٨

قال بعد كلامه المنقول : وانت اذا فكّرت ، وجدت اصول اسباب الغلط في جميع
ماضٍ فيه هؤلاء القوم خمسةً ، احدها ظنّهم انّ الشيء ، اذا جرّد من حيث لم يقترن به
اعتبار غيره ، كان مجرّداً في الوجود عنه ، كما اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين ،
التفتاً خلا عن الالتفات الى قرينه ، فقد جعل غير مجاورٍ لقرينه ، وبالجمله ، اذا نظّر

٢١

اليه بلاشترط المقارنّة ، فقد ظنّ أنّه يُنظر اليه بشرط غير المقارنّة ، حتّى أنّما صلح
ان يُنظر فيه ، لأنّه غير مقارن ، بل مفارق وليس كذلك . بل لكلّ شيءٍ من ذاته
اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارنٍ اعتباراً . فإنّ المخالط من حيث هرهو ؛ غير مقارن
على جهة السلب ، لاعلى جهة العدول الّذى تفهم منه المفارقة بالقوام . انتهى مقاله . ٣

ونحن نقول : لستُ ادرى من اين علم وقوعهم في هذا الظنّ ، وليس مقالهم الاّ
انّ الطبايع المرسلّة ، بحسب نفسها ، بلاشترط المقارنة والتّلامقارنة ، كما أنّها موجودة
في الاعيان بعين وجود افرادها المادّيّة ، مخاوطة بها مخلوطيّة اتّحاديّة في الوجود ، فكذلك
هى بحسب انفسها ، من حيث هى هى ، بلاشترط المقارنة والتّلامقارنة ، موجودة في الاعيان ،
منمازّة عن افرادها المادّيّة . وممّا قلناه يستبين الامر في الاربعة الباقية من الخمسة .
فالتعويل ، اذن ، في ابطال هذه المثلّ ، على مانلوانه عليك . وينصرح من ذلك بطلان
الصور المعلّقة ايضاً . وهنالك قول مبسوط في كتاب تقويم الايمان . ٦ ٩

وَمَيِّضٌ

انّ شريكنا في التعليم يستنكر ، في كتاب الجمع بين الرأين ، اسناد هذه المثلّ
والصور على الطريق الدائر على الألسن الى افلاطن . ويعتقد انّ القول بها عند افلاطن
وارسطوطاليس على سبيل واحد . قال : ومن ذلك ايضاً الصور والمثل التي يُنسب الى
افلاطن أنّه يثبتها ، وانّ ارسطوطاليس على خلاف رأيه فيها . وذلك انّ افلاطن ،
في كثير من اقاويله ، يومى الى انّ للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله ، وربّما يسمّيها
المثل الالهية ، وانّها لاندثر ولا تنفسد ، ولكنّها باقية . وانّ الّذى يدثر ويفسّد إنّما هى
الموجودات الّتي هى كائنة كيانيّة . وارسطوطاليس ذكر في حروفه ، فيما بعد الطبيعة ،
كلاماً شتّع فيه على القائلين بالمثّل والصور الّتي يقال أنّها موجودة ، قائمة في عالم الاله
غير فاسدة . وقد بيّن ما يلزمها من الشناعات ، مثل أنّه يجب ان توجد هناك خطوط
وسطوح واجسام ونجوم وافلاك ، ثمّ توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان توجد
هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم العدد وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطبّ وهندسة ، ١٢ ١٥ ١٨ ٢١

ومقادير مستقيمة وأُخِرَ مهوَّجة ، واشياء باردة واشياء حارّة ، وبالجملة ، كيفية فاعلة وكيفية منفعة ، وكتليّات وجزئيّات ، وموادّ وصور .

- وقد نجد ان أرسطوطاليس في كتابه في الربوبية المعروف بثولوجيا يُثبت الصور^٣ الروحانية ، ويُصرِّح بانتهاء موجودة في عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الاقاول ، اذا أُخِذت على ظواهرها من احدى ثلث حالات : امّا ان تكون متناقضة ، وامّا ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، وامّا ان تكون لها معانٍ وتأويلات ، تتفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق وتتفق . فامّا ان يُظنَّ بارسطاطاليس ، مع براعته وشدة تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده ، اعنى الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبى ، فبعيدٌ ومستنكرٌ . وامّا ان بعضه لارسطو وبعضه ليس له ، فهو بعد^٩ جداً ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاول اشهر من ان يُظنَّ ببعضها انه منحول . فبقى ان تكون لها تأويلاتٌ ومعانٍ ، اذا كشف عنها . ارتفع الشكّ والخيرة . انتهى كلامه . ثمّ ذكر وجه التأويل على سَنَنِ التحقيق والتحصيل .

- ١٢ وصاحب الاشراق ، في المطارحات وفي حكمة الاشراق ، يذهب هو ومقلّدوه ، ومنهم صاحب الشجرة الالهية ، الى ان نسبة المُثُل بمعنى وجود الكليّات الطبيعية بطبيعتها المرسلة في الاعدان ، لاعلى التخالط ، بل على التمايز والانفراد عن الافراد ، الى افلاطن مُفْتَرَاةٌ مستنكرة ؛ وامّا الصور المعلقة للطبيعيّات والتعليميّات ، وبالجملة ، المُثُل بما عدا المعنى الاول ، فذهب افلاطن وسقراط وغيرهما من الاوائل والاقدمين ، فامّا نحن ، فنقول : الحق ما قاله الشريك المعلم . ومن المستبعد المستنكر ان يُظنَّ^{١٨} بامام الحكمة افلاطن الالهى ومن في طبقته من افاخم العقلاء المتألهين ، انهم يتوهّمون لهوية واحدة شخصية ، او لطبيعة واحدة نوعية محصّلة ، ضربين متباينين بالذات مختلفين بالحقيقة من الوجود في الاعدان ، مجردٌ وهيولانىّ ، ودهرىّ وزمانىّ . وقد استبان لك^{٢١} ان الوجود حكاية الذات المنقرّرة ، ولا يتحصّص الاّ بالاضافة الى الموضوع ، ولا يختلف حصّصه الاّ باختلاف الموضوعات ، فاذن ، ان هذا الاّ اختلاق عليهم من المترجمين ،

في تشويش الفلسفة ، أوّل ترجمتها ونقلها من اليونانية الى العربية ، او بعد ذلك لمن كان مبلّغه من العلم ان توهّم هذا الوهم ، ثمّ اسند ذلك الى اكارم الحكماء ، ترويحاً لوهمه الكاسد الفاسد . وهذا كما انّ البعد المفطور المكافئ المجرد ، قد ابطله افلاطون بالبراهين .
 ٢ والشريك الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء ، وشارحا الاشارات ، امام المتشكّكين وخاتم المحقّقين ، نقله عنه ، ثمّ ينسب فريق من هؤلاء المخلّفين اثباته اليه . وكذلك الامتداد الزمانيّ المجرد عن المادّة ، وتقدّم النفس على البدن في الوجود الى غير ذلك من المذاهب الباطلة .
 ٦

فليعلم انّ سبيل التأويل على ماسلكه الشريك المعلم في الجمع بين الرأيين ، انّهم عبّروا عن الطبيعيات المتغيّرة الفاسدة والمادّيات الدائرة الزمانية ، بحسب قرار الحضور عند الله تعالى وعدم العزوب عنه ، ودوام المُشُول بين يدَي علمه واحاطته وقدرته وارادته ، على نسبة ابدية غير متقدّرة ، وبحسب ثبات وقوعها في الدهر وقيام حصولها في الواقع ، على حالة باقية غير امتدادية ، « المثل الالهية » الثابتة في عالم الاله ، لا بدُّ ثور وفساد ،
 ١٢ و « الصور الروحانية المعلقة » في متن الدهر ، لا في مكان ولا في زمان . وذلك لانّ الشخصيات الهيولانية ، بحسب طبائعها المرسله ، معقولات مجردة عن المادّة وعوارضها مطلقا ، وبحسب تشخصاتها الجزئية ، محسوسة بالنسبة الى من يعلمها علما انفعالياً زمانياً ، ومعقولة بالقياس الى العلم العلام الذي يعلمها علما فعلياً متعالياً عن الزمان والدهر ، من سبيل الاحاطة بعلمها واسبابها المتأدية الى خصوصياتها المتشخّصة الجزئية .
 ١٥ فما هو محسوس لنا في زمان بخصوصه ، فهو بعينه معقول عقلا فعلياً ثابتا غير زمانيّ للذي يعلمه بعلمه واسبابه ويحيط به وبزمانه ومكانه وبجميع الازمنة والامكنة معا على الدوام ، معيّة غير زمانية ولا مكانية . وكذلك الهويات الزمانية ، بحسب تقدرها وسيلاها وتغيّرها ودُّورها ، دهريات غير متقدّرة وواقعيّات غير دائرة من حيث نفس حصولها في حاقّ الواقع وسينخُ وقوعها في متن الدهر . وكلّ محسوس مادّيّ ، فهو ، باعتبار آخر ، معقول مجرد . وكلّ زمانيّ متغيّر ، فهو ، باعتبار آخر ، دهرى ثابت . وكلّ ممتدّ غير

قارّ، فهو، باعتبار^١ اخر، قارّ غير سيّال، فعلى هذا السبيل ينبغى ان يؤخذ امرُ المُثُل الالهية الثابتة والصور الروحانية المعلقة، ولا يُزاع عن حاقّ السبيل بظواهر الاقاول. فانّ كلمات الاوائل مرموزة، وجوه الحقايق عن ابصار الواغلين في ظلمات الاوهام مستورة. ٣

وَمَيْضُ

- انّ ارسطاطاليس ايضا توغّل في اثبات المُثُل الالهية والصور الروحانية على هذا السبيل، توغّلا مستطيراً جداً. ومن ذلك ما قال في اثولوجيا في ساقّة الميمر الرابع، انّ ٦ الروحانيين انّما يعقلون عقلاً دائماً، لا ينصرف الحال بمرة نعم ومرة لا، وعقولهم ثابتة نقيّة صافية، لا دنس فيها البتّة، ثمّ قال: ونقول انّ من وراء هذا العالم، سماءً وارضا وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويّين، وكلّ من في ذلك العالم السّمائيّ، وليس هناك شيء ارضيّ البتّة. والروحانيّون الذين هناك ملاييمون للانس الذي هناك لا ينفر بعضهم من بعضهم، وكلّ واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده، بل يستريح اليه. وذلك انّ مولدهم من معدن واحد، وقرارهم وجوهرهم واحد. وهم يُبصرون الاشياء التي لانقع تحت ١٢ الكون والفساد، وكلّ واحد يبصر ذاته في ذات صاحبه، لانّ الاشياء هناك ضياء في ضياء. فلذلك صارت كلّها يبصر بعضها، ولا يخفى على بعض شيء ممّا في بعض البتّة، اذ ليس نظرهم بالاعين الدائرة الجسدانية الواقفة على سطوح الاجرام المكنوفة، بل انّما ١٥ نظرهم بالاعين العقلية الروحانية التي اجتمع في الحاسة الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوّة الحاسة السادسة. بل الحاسة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق في الالات اللحمية، اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ١٨ مساحة ولا خطوط خارجة من المركز الى الدائرة، لانّ هذا من صفات الاشكال الجسمية. فامّا الاشكال الروحانية، بخلاف ذلك، اعنى انّ مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة، وليس بينهما ابعادية. انتهي بالفاظه. ٢١

وقال في الميمر الخامس: انّ «ما هو؟» و«ليمّ هو؟» هما في العقل شيء واحد، لانّك اذا علمت ما العقل، علمت ليمّ هو. وانّما يختلف «ما هو؟» و«لم هو؟»

في الاشياء الطبيعية التي انما هي اصنام للعقل . واقول ان الانسان الحسيّ ، انما هو
صنم للانسان العقليّ ، والانسانيّ العقليّ روحانيّ ، وجميع اعضائه روحانيّة ، ليس موضع
العين غير موضع اليد ، ولا مواضع الاعضاء كلّها مختلفة ، لكنّها كلّها في موضع واحد . ٣
فلذلك لا يقال هناك « لم كانت العين ، او كانت اليد ؟ » فامّا ههنا ، فن اجل انه صار
كلّ عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه ، وقع عليه « لم كانت اليد ؟ »
و « لم كانت العين ؟ » فامّا هناك ، لما صارت اعضاء الانسان العقليّ كلّها معاً وفي موضع ٦
واحد ، صار « مالشيء ؟ » و « لم كان الشيء ؟ » شيئاً واحداً . انتهى بحروفه والفاظه .
قلت : معناه ومغزاه ان الانسان الحسيّ ، وهو هذا الانسان الهيولانيّ ، بحسب
قياسه اليّنا والى ادراكنا ايّاه ، وبحسب وقوعه في عالم المكان وفي عالم الزمان ، وهما اقليما ٩
عالم الخلق ، صنم للانسان العقليّ ، وهو هذا الانسان الهيولانيّ المحسوس بعينه ، بحسب
نسبته ، الى بارثه وسلطانته جلّ مجده عليه ، وقياسه الى علمه واحاطته سبحانه به ، من
جهة العلم بعالمه والاحاطة باسبابه ، وبحسب حصوله في حاق ارض الواقع ، ووقوعه في متن وعاء ١٢
الدهر الذي هو حيّز فضاء عالم الامر . فهذا الانسان الشخصيّ ، بما هو حسيّ ، مكانيّ
ومتغيّر زمنيّ ، موضع كلّ عضو من اعضائه غير مواضع سائر الاعضاء ، لتخلّل امتداد
مكانيّ بينها ، ووقت صباحه مثلاً ، غير وقت شيبته ، ووقت شيبته غير وقت هرمه ، لتخلّل امتداد ١٥
زمنيّ بينها . وبما هو بعينه عقليّ ، بقياسه الى بارثه العليم ، ودهرىّ ، بقياسه الى متن الواقع ،
موضع كلّ عضو منه هو بعينه موضع سائر الاعضاء ، ووقت كلّ حال من احواله ، هو
بعينه وقت سائر الاحوال . فقد انصرح لك مراراً ، ان الامتداد المكانيّ من مركز العالم ١٨
الى محيط محدّد الجهات ، بحسب هذا الاعتبار ، في منزلة نقطة واحدة ، والامتداد الزمنيّ
من آزاله الى آباده ، في منزلة آن واحد .

والى هذا المعنى اومئ ، في الميمر الثامن اذ قال : من رأى العالم الحسيّ ، ورأى ٢١
هذه الاشياء الحسيّة التي في هذا العالم السفليّ الحسيّ ، فليرقّ بعقله الى العالم الاعلى الحقّ
الذي انما هذا العالم مثال له ، ويلقى بصره عليه ، فانه سيرى الاشياء كلّها التي رآها

في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة .

وربما يقال : لعل مرامه « الانسان العقلي » رب النوع الذى نسبته الى جملة

الاشخاص نسبة النفس المجردة الى بدنها الشخصى ، ولكن تصريحاته وتنصيباته في هذا الميهر ، وفي سائر الميامر ، تأبى الا ما قلناه . فن احب استقصاءها فليطلبها من هناك .

وميض

٦ ليس التجرد هو مفارقة الاحياز والاوزاع والجهات والابعاد والازمنة والافاق والحدود والامتدادات رأسا ، لكونها جميعا من عوارض المادة ؟ وعالم المثال ، عند من يحاول اثباته ، غير متخلع من ذلك كله . فاذن ، التوسط بين المجرد والمادى لا يرجع الى سبيل محصل اصلا . نعم ، لو راموا بذلك ضربا من اللطافة والتجريد عن عوارض ساير الجسمانيات ، كما الصور المنطبعة في الجليدية ، بحسب التجريد عن المواد الخارجية ، ثم الصور الخيالية ، بحسب كونها اشد تجريدا ، لكان لا يرومونه معاد الى طريق التحصيل ، فليثبت .

١٢

وميض

عساك ان تكون الان قد جلوت سيرك ومقوت ذهنك ونصوت عن

١٥ قريبتك جلباب الوهم ، فينظم لك البرهان على حدوث الطبائع المرسلة لانواع الكائنات الهيولانية في الدهر ، حدوثا دهريا ، من سبيل العقل ، نظمته الطبيعي على ضوابط العلم وقوانين الحكمة . اليس ؟ - اذا كان النوع الهيولاني متعاقبا لافراد الغير المتناهية في امتداد الزمان ، لاعن بداءة زمانية ، كما هو مسلك الظانين لقدم العالم ، كان كل من تلك الافراد الغير المتناهية حادثا زمانيا ، يتعلّق به التكوين من بعد عدمه المكتم الزماني ، على الاستيعاب الشمولى ، فيكون هو لاحالة حادثا دهريا ايضا ، يتعلّق به الصنع من بعد عدمه الصريح الغير المكتم في الدهر ، بالضرورة العقلية واجماع زمرة العقلاء .

٢١

فاذن ، باللحاظ الاجمالى ، يصدق الحكم بسبق العدم الصريح في الدهر على جميع

الافراد باسرها ، بحيث لا يشذ منها فرد . فيلزم صدق سبق العدم الصريح الدهرى على

- الطبيعة المرسلّة بثةً. وألا، كانت الطبيعة المرسلّة موجودة في الدهر، مع عدم وجود شيء من الافراد، فتكون موجودة في الاعيان أولاً، لاعلى التخالط بالمادّة والمخلوطيّة بالفرد، بل على سداجة الارسال واطلاق التلابشريّة؛ ثمّ اذا هي تخالط المواد في الوجود، وتحدّ مع الافراد اخيراً. وذلك قول بالمثّل الافلاطونيّة على ظنون المختلفين. وقد استبان بطلانها من سبيل البراهين. فقد انصرح، اذن، اثبات الحدوث الدهري لطبايع الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساد. ولا يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتدّ الزمانيّ، كما قد تجسّمته اوهام المتكلفين لما لا يعنيههم، لانحفاظ وجود النوع في عالم الزمان. على ذلك التقدير، بتسلسل الافراد المتعاقبة، لاعن بداءة زمانيّة.
- وليُعْتَبَر الامر بوجود الورود في زمانه من فصل الربيع، ولنقدّره شهرين، على تعاقب الافراد. فكما شمول العدم لافراد الورد باسرها قبل الشهرين، يستلزم عدم الطبيعة الوردية، لامتناع تحقّق الطبيعة الا بعين تحقّق شيء من افرادها، فكذلك عدم جميع الافراد في الدهر يستلزم عدم حصول الطبيعة، عدما صريحاً دهرياً. وكما ينحفظ وجود الطبيعة الوردية المُستَبَقاة في الشهرين، باستمرار تعاقب الافراد على الاتصال، فكذلك تكون الطبيعة منحفظة الوجود في الزمان، مُستَبَقاة الاستمرار، بتسلسل افرادها المتعاقبة الوجود على الاتصال، لاعن بداءة لازمانيّة. وبالجملّة، اذ لاحدود ولا امتداد في الدهر، فلاتناهي الافراد المتعاقبة الوجود في الزمان مع سبق العدم الصريح عليها باسرها جميعاً في الدهر، ممّا لا غنّاء له في تصحيح قدم وجود الطبيعة في الدهر بثةً. وحيث ان الزمان ممتدّ، ولكل فرد من الافراد الزمانيّة المتّصلة التسابق والتعاقب حدّ من حدوده، فاذا كانت الافراد الموجودة على هذا السبيل غير متناهية التسابق والتعاقب في امتداد الزمان، كان اختصاص وجود كل منها بحدّ بعينه من الحدود الزمانيّة، غير ضائر في كون وجود الطبيعة منحفظ الاستمرار في جملة امتداد الزمان. فليتعرف.

وَمَيْضُ

انّ صاحب الملل والنحل قال في ترجمة افلاطن الالهّي، انه قال: انّ للعالم مبدعا

مُحدِّثاً صانعاً ازليّاً، واجبا لذاته، عالماً بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلّية، كان في الازل وليس في الوجود رسمٌ ولا طلّكلٌ. ثمّ قال : وخالفه تلميذه ارسطوطاليس في حدوث العالم . فانّ افلاطن يُحيل وجود حوادث لا اوّل لها، لانّك اذا قلت : « كلٌّ منها ٣ حادث » فقد اثبتت الاوليّة لكل واحد، وما يُثبت لكل واحد، يجب ان يُثبت لكل . قال : وانّ صورها، لا بدّ وان تكون حادثةً، لكنّ الكلام في هيولاها وعصرها. فاثبت عنصرأ قبل وجودها . فظنّ بعض العقلاء أنّه حكم عليها بالازليّة والقدم . وهو ٦ اذا اثبت واجب الوجود لذاته، واطلق لفظ « الابداع » و « الصنع » على العنصر، فقد اخبره عن الازليّة . بل قال : يكون وجوده من تلقاء واجب الوجود، كسائر المبادئ التي ليست زمانية ولا وجودها زمانى ولا حدوثها حدوث زمانى فالبسيطات حدوثها ابداعيّ، ٩ غير زمانى، والمركّبات حدوثها بوسائط البسيطات حدوث زمانى، وقال : انّ العالم لا يفسد فساداً كلياً .

ويحكى عنه في سؤاله عن طيماسوس، ما الشئ الذى لاحدوث له ؟ وما الشئ الحادث ١٢ وليس بباقي؟ وما الشئ الموجود بالفعل، وهو ابدأً بحالٍ واحدٍ ؟ وانّما يعنى بالاول وجود البارى تعالى، وبالثانى وجود الكائنات الفاسدات التي لا تثبت على حالة واحدة، وبالثالث وجود البسيطات والمبادئ التي لا تتغيّر . ومن أسولته، ما الشئ الكائن ولا وجود له ؟ ١٥ وما الشئ الموجود ولا كون له ؟ يعنى بالاول الحركة المكانية والزمان ، لانه لم يوهلّه لاسم « الوجود » . ويعنى بالثانى البارى تعالى والجواهر العقلية التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة، وحقّ لها اسم « الوجود » اذ لها السرمد والبقاء والدهر . انتهى كلامه . ١٨

وقال الشريك الرياسى ، في ثالث اولى السماع الطبيعى من الشفاء ، انّ الكلّى لا يكون ولا يفسد ، اى أنّه لا يكون وقت في العالم ، هو اوّل وقت وجد فيه اوّل شخص ٢١ او عدة اوائل اشخاص ، يحمل عليها ذلك الكلّى ، وكان قبله وقت، وليس ولا واحد منها موجودا فيه . وفي الفساد ما يقابل هذا . فبهذا الوجه ، من الناس من يقول ، انّ هذه المبادئ المشتركة لا تكون ولا تفسد . وهم القوم الذين يوجبون في العالم دائماً كوناً وفساداً

او حركة" ، مادام العالم موجوداً . انتهى قوله .

- ونحن نقول : الاصل في اثبات البدو من جهة الحدوث لجملة الحوادث ، هو
 ٣ ماعول عليه افلاطن الالهى ، انتك اذا اثبت الاولية لكل واحد من الحوادث ، فقد
 اثبتها لكل . وقد ادريناك ان ذلك مستتب في الحدوث الدهرى ، سواء في الحكم
 اكانت عدة الحوادث متناهية ، ام غير متناهية . ولا كذلك الامر في الحدوث الزمانى ،
 ٦ فان الفرق هنا لك بين التناهى والتلاتناهى مستبين على ماقد اوضحناه . والمتكلفون لما
 لايعنيهم يحرقون الكلم من بعد مواضعه ، فيحاولون اجراء هذا الحكم في الحدوث الزمانى .
 ونحن من ذى قبل نحيل لانهية مقدار الزمان ، وتسلسل اعداد الحوادث الزمانية
 ٩ المتعاقبة الى لانهية بالبرهان ، انشاء الله العزيز العليم ، على علم منا بان النهاية او التلانهية
 في الزمان ، لا تستوجب ولاستدفع الحدوث او القيدم في الدهر . اليس المكان والزمان على
 مضاهاة في اللوازم ومساواة في الاحكام ، كاخوين شقيقين توأمين ولدا في مولد واحد
 ورضعا من ثدي واحد ؟ والبعد المكاني ليس يستوجب او يستدفع الحدوث او القدم
 ١٢ في الوجود بحسب النهاية او اللانهية في المقدار . فكذلك الامتداد الزمانى . فليعرف .

وميض

- ١٥ قال امام المتشككين في المحصل : قوله «الازلى» نوع الحركة لاشخصها» قانا . هذا
 باطل ، لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن امر حصل . فاذن ،
 ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير ، وماهية الازلية منافية لهذا المعنى . فالجمع بينهما محال .
 ١٨ فقال خاتم المحققين في نقده : كان على مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازل ،
 حتى يتقرر معنى قوله «لو كان الجسم ازلياً ، لكان امّا كذا وامّا كذا» وقد فسر بعض
 المتكلمين الازل بنى الاولية ، وفسره بعضهم باستمرار وجوده في ازمة مقدرة غير
 ٢١ متناهية في جانب الماضى . ولاشك ان كل واحدة من الحركات لانكون ازلية ، على
 اى تفسير يُفسر به الازل ، كما ذكره في ابطال القسم الاول في الوجه الاول . انما الكلام
 في مجموع الحركات التى لا اول لها ، كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه

- الحجة ، بقوله : لم قلت انّ الازليّة تنافى وجود حركة قبل حركة لالى اوّل ؟ وجوابه
عن ذلك ، انّ ماهيّة الحركة بحسب نوعها مركّبة من امر تقضىّ ومن امر حصل ، فاذن ،
ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير ، وماهيّة الازليّة منافية لهذا المعنى ، ليس بمفيد ، لانّ ٣
النوع باق مع الامور المتقضيّة والامور الحاصلة . وهو لم يورد حجةً على انّ ذلك النوع
مسبوق بالعدم . وماهيّة الحركة يمكن ان توصف بالدوام ، واشخاصها لا يمكن . ومن ذلك
يتبيّن انّ التركّب من امر تقضىّ ومن امر حصل ، يرجع الى اشخاصها ، لا الى نوعها . ٦
فاذن ، نوعها لا ينافى الازليّة . انتهى كلامه .
- ونحن نقول : الازليّة الزمانيّة عبارة عن كون الشئ الزمانيّ لا يسبق وجوده
في امتداد الزمان شرطاً من الزمان والحركة اصلاً ، والابدية الزمانيّة هي ان لا يتأخّر عن ٩
كلّ زمان وجوده الزمانيّ زماناً وحركةً اصلاً . فاما الازليّة السرمديّة ، فهي كون
الوجود الثابت لا اوّل له بحسب الدهر . ومعناه ان لا يكون قد سبق وجود الشئ الثابت عدم
صريح في حاقّ الواقع . والابدية السرمديّة والدهريّة ان لا يبخذ الوجود الثابت ، اى لا ١٢
يرتفع عن حاقّ الواقع ، ولا يطرأ عليه البطلان بطرؤ عدم الصريح في الدهر . وذلك
معنى البقاء في السرمد او في الدهر .
- قال الشريك في التعليقات : اذا قيل للمبدأ الأوّل تعالى « ازلّى » فانه يسلب ١٥
الحدوث او وجوداً متعلّقاً بالزمان .
- وقال خاتم البرعة المحصلين ، في نقد المحصل : والتحقيق فيه ، اى في البقاء ،
انّ البقاء مُقارَنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل . وذلك لا يُعقل فيما ١٨
لا يكون زمانياً . واعتبر الحكم بكون الكلّ اعظم من جزئه ، فانه لا يمكن ان يقال انه
واقع في زمان او في جميع الازمنة ، كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة . واذا كان الحكم
كذلك ، فما يتوقّف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك . وعلّة الزمان لا تكون ٢١
زمانياً . فكيف مبدأ الكل ؟ فاذن اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات . انتهى قوله .
- قلت : لا يحوج الامرُ هنالك الى سلوك مسلك التشبيه . بل الحق ان

- يقال: وإنما اطلق «البقاء» عليه سبحانه، لكون ماهو ارفع واعلى من ذلك في هذا الباب ثابتاً.
- له سبحانه . فان له سبحانه انحفاظ الوجود ودوامه في متن الواقع وحاق السرمد ، غير مرتفع عن الواقع اصلاً ، وهو ارفع واعلى في باب البقاء من انحفاظ الوجود واستمراره ٣
- في امتداد الزمان بخصوصه الذي هو معنى البقاء الزماني . وبالجملة ، فقد تحقق ، اذن ، ان الازلية الزمانية لنوع الحركة ولكل الحركات ، لا ينافيها حدوث كل واحدة من اشخاصها بالزمان . فاما ازلية الوجود لماهية الحركة ولكل الحركات في الدهر ، فستبينه ٦
- الامتناع من سلطان سبق العدم الصريح بحسب الحدوث الدهري على كل واحدة من اشخاصها ، على الاستيعاب العمومي . فاذن ، قد ثبت ان الحركات باسرها ، اشخاصها ٩
- وانواعها ، ومنها الحركة المستديرة التي هي محل الزمان ، اعني التي هي اسرع الحركات واظهرها واشملها واوسعها ، وان هي الا حركة معدل النهار حادثة الوجود في الدهر من بعد العدم الصريح المستوعب ايها جميعا . ويلزم من ذلك ، حدوث جملة الافلاك المنحركة ١٢
- بحركاتها المستديرة في الدهر . والا ، لزم سكونها او لا ، قبل حدوث ماهية مطلق الحركة ، ثم عروض الحركة لها اخيراً ، اذا ما دخلت في الوجود ماهية الحركة . وذلك مستحيل ، من جهة لزوم الامتداد والانقسام في الدهر ، ومن جهة انه لا يكون في الفلكيات ، لكونه في حكم الموت . فليتبصر . ١٥

وَمِئُضٌ

- الم يستبين لك ؟ — ان العناية الاولى التي هي مدبر نظام الوجود ومُسمِك قوام العالم ومِلاكُ فيض الرحمة ، انما متعلقها بالذات وبالقصد الاول شخص الانسان الكبير ، وهو هيكل جملة الوجود ، ومزاج نظام الكل من اول البدؤ الى اقصى النهاية ، ومن مبدأ الصدر الى منتهى الساقة . واذا سبيل ايجاد المركب ايجاد اجزائه ، كما قد عرفت ، وليس ١٨
- في وسع طباع الكثرة أن يتصحح صدورها عن الواحد الاحد الحق من كل جهة في درجة واحدة ، على ماسيستين لك برهانه ، ان شاء الله العزيز العليم ، فلاحالة يكون الاول درجة في الصدور عن الجاعل المبدع الاحدى الذات ، جل ذكره ، هو افضل اجزاء الانسان ٢١

الكبير ذاتاً ، وبسطها حقيقة ، واكملها وجوداً ، وهو الجوهر العقليّ الذي هو العنصر الاول
 الامرى الروحاني في عالم العقل المعبر عنه بـ « اللوح المحفوظ » و « الكتاب المسطور »
 المنطبع فيه جميع صور الموجودات من اعلى عالم الامر الى اقصى عالم الخلق ، ولذاته
 حيثيات متكثرة متصافقة ، هي الامكان بالذات ، والوجوب بالغير ، وتعقله لذات
 المبدأ ، وعاقليته لذاته ، والماهية والانئية . فتتكثّر بحسب ذلك شئون واعتبارات متصافقة
 متعاقبة ، عارضة لذات المبدع الاحد الحق تعالى سلطانه في مرتبة واحدة ، فيصح بحسبها
 صدور كثرة متلازمة في الوجود ، متصافقة بالاعتبار ، عنه سبحانه في درجة واحدة ، فتصحح
 هنالك المعية بالمعلولية ، وتلك الكثرة المعروضة للمعية بالمعلولية هي جوهر عقليّ ،
 هو العقل الثاني ، وجوهر نفسيّ ، هو النفس الاولى ، وجرم فلكيّ ، هو اعلى الافلاك واقصى
 الكرات ومحدّد الجهات . فهذه هي المع بالمعلولية .

واذا تقرّر ذلك ، فحيث انصرح ان الفلك الاعلى الذي هو حامل محل الزمان ،
 اعنى الحركة الاولى المستديرة الواقع فيها جميع السماويات باسرها ، حادث الذات مستأنف
 الوجود في الدهر ، مسبوق الهوية بالعدم الصريح الدهريّ في متن الواقع . فلاحتمال ينصرح
 ايضا ان مامعه في الدرجة ومُصافقته في المرتبة ، حادث الوجود في الدهر ، مسبوق الذات
 بالعدم الصريح في الدهر بتة . وكذلك ماتقدّمه عليه في الوجود ليس الا في المرتبة العقلية
 في لحاظ الذهن ، لا غير ، وهو العنصر الاول العقليّ في عالم الامر . فقد استبان ، اذن ،
 حدوث عالم الامكان بالاسر في الدهر ، ومسبقية وجوده الثابت بالفعل بالعدم الصريح
 الدهريّ . وذلك ممّا علّمني ربّي بفضله . والله ذو فضل عظيم .

وَمَبْضُ

فلعلّك ، اذن ، بما قد عرفناك ، باذن الله سبحانه ، مُيسّرُ القريحة لان تتلطف
 بفطانتك ، فتتعرف ان المعلول الابداعي بما هو حادث ذاتي ، ليس له بُدٌّ من ان يكون
 اللبس المطلق في مرتبة ذاته ، بحسب الامكان بالذات من مبادئ حدوثه الذاتي ووجوده
 الابداعي . والمعلول الصنعيّ ، بما هو حادث دهريّ ، لامحيد له من ان يكون العدم

- الصريح المقابل لوجوده في الدهر، بحسب حاقّ الواقع من مبادئ حدوثه الدهريّ ووجوده الصنعيّ، ولكن لا بالذات، بل بالعرض. وكذلك المعلول التكوينيّ، بما هو حادث زمانيّ وموجود كيانيّ، لا ممتدح له من ان يكون عدمه الزمانيّ المستمرّ في الزمان القبل من المبادئ العرضيّة لحدوثه الزمانيّ ووجوده الكيانيّ الحاصل في الزمان البعد. وسواء من سبيل الفتوى في هذه المسئلة، عن معشر حزب الحقّ، من العلماء الراسخين والعقلاء الشلاخين والحكماء المتألّهين والعرفاء المتمهرين العارفين بالحكمة اليانية والاصول الثمانية، اختصاص الازليّة السرمدية بجناب الجاعل المبدع الصانع الاحد الحقّ، واستيعاب الحدوث الذاتي والحدوث الدهريّ والجعل الابداعيّ والاحداث الصنعيّ لعمود عالم الامكان جميعاً، ثمّ تعلّق الحدوث الزمانيّ والايجاد التكوينيّ ايضاً بطائفة بخصوصها، من جملة المعاولات الصنعيّة، وان هي الا الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساو، وهم ارهاط اُمّة الباطل، من الداخلين في ضرب من الاشرار والخارصين بالظنّ والتخمين انّ المبدعات موصوفة بالسرمدية، وليس يتعلّق بها الصنّع ولا مستوعب لعمود عالم الامكان من انواع الحدوث الا الحدوث الذاتي، والحدوثان الدهريّ والزمانيّ ليسا يعرضان الا الهويّات الواقعة تحت الكون والفساد، ولكن باعتبارين مختلفين بالمفهوم، غير متفارقين بحسب التحقيق في الموادّ والموضوعات، ويتعلّق بها الصنّع والتكوين بذينك الاعتبارين. فتأَيَّفَقَه.

وَمِيْضٌ

- انّ مفيد الصناعة ارسطاطاليس، كلماته في كتبه وزُبره ناصّة على انّ العدم الذي هو من مبادئ الطبيعيات على الاطلاق، هو العدم الصريح الخارج عن الوقوع في جنس الامتداد واللامتداد والتقدّر والتلّاتقدّر. قال في خطبة له، في بعض مفاوضاته من المياومات الى ذى القرنين، ملك الروم اسكندر بن فيلقوس، وهو بفارس في حرب دارا بهذه العبارة: الشكر واجب لله، والمنّ له على البريّة، والطول من عنده، اياه احمد، هو ملكجاي، وبه استعين على المهم من كبير امرى وصغيره، وشكرى له شكرك من

يَعْرِفُ مِنْهُ عَلَيْهِ ، وَلَا يُحْصِي نِعَمَهُ لَدَيْهِ ، وَمَنْ يَقُولُ إِنَّهُ وَاحِدٌ لَا أَوَّلَ لَهُ وَلَا زَوَالَ الْمُلْكِهِ ، أَنْشَأَ الْخَلِيقَةَ لِأَمِنْ مَوْجُودَاتٍ ، وَاحِدَتُهَا لِأَمِنْ مُتَقَدِّمَاتٍ ، خَلَقَ الرَّؤْسَ الْأَوَّلَ كَيْفَ شَاءَ ، وَبَرَأَ الطَّبَائِعَ الْكَلْبِيَّةَ مِنْ تِلْكَ الرَّؤْسِ عَلَى مَا شَاءَ . ٣
أَوَّلُ الْخَلِيقَةِ وَابْتِدَاءُ مَا أَنْشَأَ الْبَارِئُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، وَطَّبَائِعُ وَمَا كَانَ مِنْ اخْتِلَافِ خَلْقِ الطَّبَائِعِ ، تَفَرَّعَ مِنْ تِلْكَ الرَّؤْسِ .

٦ فالرؤسُ ثلثةٌ لِمَحَالَةٍ ، أَوَّلُهَا وَآكِرُهَا الصُّورَةُ ، وَالثَّانِي الْهَيُولَى ، وَالثَّالِثُ الْعَدَمُ لِأَبْزَمَانٍ وَلَا بِإِمْكَانٍ ، وَالهَيُولَى بِالْقُوَّةِ وَالصُّورَةُ بِالْفِعْلِ وَالْعَدَمُ هُوَ انْقِلَابُ الْهَيُولَى إِلَى مَا هُوَ بِالْفِعْلِ . فَاصُولُ الْخَلْقَةِ تَحْرَكُ ، وَهُوَ التَّصَوُّرُ ، وَشَكْلُهَا الصُّورَةُ ، وَتَحْرَكُ هُوَ الْهَيُولَى ، وَعَارِضُ بَيْنَهُمَا هُوَ الْعَدَمُ .
٩ وَعِلَّةُ هَوْلَاءِ الرَّؤْسِ الْعِلَّةُ الْأَوَّلَى ، وَهِيَ عِلَّةُ كُلِّ مَعْلُولٍ . وَقَدْ أَحْسَنَ هَرَمَسُ الْمَقْدَمُ ، حَيْثُ يَقُولُ : إِنَّمَا هُوَ ثَلَاثَةٌ ، مَتَحَرِّكٌ غَيْرَ مَحْرَكٍ ، وَهُوَ مَعْلُولٌ لَاعِلَّةٍ ، وَمَتَحَرِّكٌ مَحْرَكٌ ، وَهُوَ مَعْلُولٌ وَعِلَّةٌ ، وَمَحْرَكٌ غَيْرَ مَتَحَرِّكٍ ، وَهُوَ عِلَّةٌ لِمَعْلُولٍ . فَكُلُّ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْكَمِّيَّاتِ وَالْأَعْدَادِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَشْيَاءِ مِنْ مُؤَالِفَةِ الْهَيُولَى إِلَى الصُّورَةِ . وَالْبَارِئُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، يَجْعَلُ عَنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ ، لِأَنَّهُ مُنْشِئُهَا وَمُحْدِثُهَا . فَكُلُّ مَا يُنْطَقُ بِهِ لَا يُحِيطُ بِعُلُوِّهِ . وَعَاوُءُ بِلَا مَكَانٍ ، وَوُجُودُهُ لِأَبْزَمَانٍ ، وَصِفَاتُهُ لِأَبَائِبَاتٍ ، وَعَظَمَتُهُ لِأَبْمَقْدَارٍ ، وَقُوَّتُهُ لِأَبْتَشْبِيهِ .
١٥ عِلَافَقَدَرٌ ، وَافْتَرَدَ فَقْهَرُ ، وَعَلَى مَا يَشَاءُ تَجْرَى الْأُمُورُ . لِأَلْسَكُونِ مِنْ صِفَاتِهِ ، وَلَا لِالْحَرَكَةِ مِنْ سِمَاتِهِ ، دَبَّرَ الْأَشْيَاءَ بِالْأَضْعَفِ وَأَنْشَأَهَا بِالْأَتَحَرِّكِ . لَمْ تَبْلُغْهُ حَاسَةً ، وَلَمْ يَنْلَهُ وَهْمٌ ، وَلَمْ يَلْحَقْهُ ذَهْنٌ ، وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ الْفِكْرُ ، وَلَمْ يَقْصِدْ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعَقْلِ . هُوَ الْقَوَى الَّذِي لَا يَتَجَبَّرُ ، وَالْحَكِيمُ الَّذِي لَا يَجْهَلُ ، وَالْجَوَادُ الَّذِي لَا يَبْخُلُ . تَقْصِيرُ الْأَلْفَاظِ ١٨ عَنْ عَظَمَتِهِ ، وَيَضْبِقُ الْمُنْطِقُ عَنْ بُلُوغِ كُنْهِهِ . وَاحِدٌ لَا يَتَجَزَّى وَلَا يَتَكَيَّفُ ، وَلَا تَلْزَمُهُ الْمَاهِيَةُ وَلَا الْأَيْسِيَّةُ ، وَلَا يُحْصَى بِكَمٍّ ، وَلَا يُحَاطُ بِأَيِّنٍّ ، سَبَقَ الْأَزَلِيَّةُ ، وَعَلَا بِالتَّعَزُّزِ عَنِ التَّغْيِيرِ ، فَجَرَى مُلْكُهُ دَائِمًا ، وَبِهِ يَدُومُ الْبَقَاءُ بَاقٍ بِهِ يَبْقَى الْبَقَاءُ . جَعَلَ ٢١ الْخَلَائِقَ مَرَاتِبَ ، خَلَقَ الْجَوْهَرَ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ وَمَأْوَى الصُّورِ ، وَالْحَقَّ بِهِ مِنَ الْأَرْوَاحِ مَا شَاكَهَا أَبَدِيَّةٌ لَا تَتَضَمَّحِلُ ، جَرَتْ قَبْلَ الزَّمَانِ وَقَبْلَ مَتَى وَقَبْلَ إِيْنٍ ، مُوصُوفٌ

بلا قُطْرٍ ، وموسوم بلا كميّة ، مُكيّف بلا تنقل ، خلق بالابد لا بالزمان الطّبيعية الخامسة ، وزينتها باكرم الصفات واعظم الكيفيّات . انتهى مارمنا نقله بالفاظه .

- ٣ فكلامه هذا ، وما على سبيله في سائر كتبه ، تصريح بانّ العدم الّذى هو احد الرؤس الثلاثة ، انّما هو عنده العدم الصريح بالزمان ومكان ، وهو المتقدّم على وجود الحادث تقدّمًا دهريًّا ، والشريك الرئيس في الشفاء والنجاة ، جعل العدم الصريح الدهرىّ الغير المكتمّ والعدم الزمانىّ الداخلى في جنس الاستمرار واللااستمرار كليهما من المبادئ الثلاثة للطبيعيّات . وكلّ من المسالكين له سبيل الى الصحة . فمن المستبين انّ الموجود الكائن حادث دهرىّ وحادث زمانىّ باعتبارين . فهو بما انّه حادث دهرىّ ، داخل في الكون بعد صريح اللاكون ، فهو مسبوق بالعدم الصريح الغير الزمانىّ ؛ وبما انّه كائن متخصّص الكون بوقت بخصوصه من الاوقات وبحدّ بعينه من حدود الافق المُدّى والامتداد الزمانىّ ، فهو مسبوق بالعدم الزمانىّ الامتدادىّ المستمرّ قبل زمان كونه . ففريد الصناعة اعتبر
- ١٢ الاعتبار الاولّ ، فجعل ما من الرؤس الثلاثة الّتى هى مبادئ الطبيعيّات ، هو العدم الصريح ، والشريك الرئيس لاحظ الاعتبار الثانىّ ، فادخل في ذلك العدم الزمانىّ المستمرّ .

- ١٥ فان قلت : كيف يصحّ جعل العدم الصريح مخلوقا للبارئ الحقّ سبحانه ، ورأسا من رؤس الطبيعيّات ، ومبدأً من مبادئها ، كما قد سلّكه مفيد الصناعة ، والعدم ، بما هو عدم ، لا يوصف بشيء من ذلك ؟ قلت : انّما ذلك بالعرض وبالمجاز العقلىّ كما على مسلك الشريك الرئيس في العدم الزمانىّ ، الا انّ العلاقة العقليّة المصحّحة للاتصاف بالعرض والاستناد بالتوسّع ، مختلفة في المسلكين . فعلى مسلك الشريك ، هى قياسه الى الصورة السابقة والحركة المُعدّة والامكان الاستعدادىّ للمادّة بالمقارنة ، والى الصورة الحادثة الكائنة بالسبق الزمانىّ ، والى المادّة الّتى هى حامل قوّة القبول والانفعال وموضوع
- ٢١ الامكان الاستعدادىّ ومحلّ الصورة الكائنة ، بانّه فيها ومن شئونها . وعلى مسلك مفيد الصناعة ، هى قياسه الى الصورة الحادثة بالاضافة اليها ، بانّه ليسيّة ذاتها وسلب حصولها ،

- وكونه مَبْتُوتَ الاعتبار مَذْرُوعُ العقد في متن الدهر وحقّ الواقع ، بوجودها الحادث وحصولها العاقب وتكوّنها المستأنف ، واتّصافه في لحاظ العقل بكونه سابقا عليها ، بحسب ظرف الحدوث ووعاء الحصول ، سبقا مطلقاً صريحاً سرمدياً ، لاسبقاً مُكَمِّماً سيالاً ٣
- زمانياً بالزمان المنقسم او بالآن الغير المنقسم . فالعدم الصريح ، بهذه الاعتبار والخصوصيّات ، اخصّ من مطلق العدم الصريح البسيط المستوعب الغير المتخصّص ولا المتخصّص بالاضافة الى خصوصيّات الموضوعات ومن مطلق العدم الصريح المتخصّص ٦
- في لحاظ الدهن ، بالاضافة الى موضوع بخصوصه ، ولكن اعمّ من ان يكون بطلاناً مُبْتَلِعاً لجوهر الذات رأساً ، وليساً مُسْتَرِطاً لجوهر الحقيقة على الاطلاق ، ازلاً وابدأً وعدماً صريحاً دهرياً لذات الموضوع مستقبلاً أيّاهما بالحصول في متن الواقع بعد صريح اللاحصول في الدهر . ٩
- فاذن العدم الصريح له ، باعتبار تلك الخصوصيّات حظّ من عالم الوجود ، وبحسبها يصحّ ان يوصف بالاستناد الى المبدأ الحقّ بالمعلوليّة والمخلوقيّة ، يُنسَب الى ماهو عدمه وليسّيئته وسلبه بالعنصريّة والمبدئيّة . فاستقم كما اُمِرْت ، ولاتكن من المتخبطين . ١٢

وَمَيْضُ

- قال في النجاة: وكلّ ما كان بعد مالم يكن ، فلا بدّ له من مادّة موضوعيّة يوجدها ١٥ او عنها او معها . وهذا في الكائنات الطبيعيّة محسوس مشاهد . ولا بدّ له من عدم يتقدّمه ، لانّ مالم يتقدّمه عدم فهو ازليّ . ولا بدّ من صورة له حصلت في المادّة في الحال ، والا ، فالمادّة كما كانت ولا كون . ١٨

- فاذن ، المبادئ المقارنة للطبيعيّات الكائنة ، ثلثة : صورة ومادّة وعدم . وكون العدم مبدئاً ، هو لانه لا بدّ منه للكائن من حيث هو كائن ، وله عن الكائن بُدّ ، وهو مبدأ بالعرض ، لانّ بارتفاعه يكون الكائن ، لابوجوده . وقسط الصورة في الوجود أوفر ٢١ من قسط المادّة ، لانّها علّتها المعطية لها الوجود ، وتليها الهويلى ووجودها بالصورة . واما العدم ، فليس هو بذاتٍ موجودةٍ على الاطلاق ، ولا معدومة على الاطلاق ، بل هو ارتفاع

الذات الوجودية بالقوة . انتهى كلامه .

قلت : والمراد بـ « الصورة » الجوهر العقليّ المفارق الذي يَهَبُ الصور باذنيه ، وهو روح القدس والصورة الجوهرية المادية بما هي صورة ما ، وهي ، بذلك الاعتبار ، من جملة علل تقويم الهوى ، لا بما هي الصورة الشخصية الحادثة الكائنة ، قائمة الوجود بهويتها الشخصية في الهوى ، بل المراد بها الصورة العقلية المفارقة بشخصيتها والصورة الجوهرية المادية بطبيعتها المرسلة جميعا . وقال في التعليقات ، احتذاءً لعبارة شريكنا التعليمي في تعليقاته : الفرق بين الهوى والمعدوم أن الهوى معدوم بالعرض ، موجود بالذات ، والمعدوم معدوم بالذات ، موجود بالعرض ، اذ يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال أنه متصور في العقل .

وَمَيِّضٌ

عندنا ، معشر حزب الحق ، انما الهوى الاولى الواحدة بالشخص التي هي من المبادئ الثلاثة للطبيعيّات ، مع الحادث الكائن بما هو حادث دهرى ، معية دهرية بحسب الحدوث في الدهر معا ، بعد العدم الصريح الدهرى ، ومتقدمة عليه ، تقدما بالطبع ، من حيث هو من مبادئه . فاما بالنسبة الى ذلك الكائن بما هو حادث زمانى ، فهي متقدمة عليه ، في افق امتداد التقضى او التجدد ، تقدما بالزمان . وعند اولئك الضاربين في ارض الاشراك ، هي مع سائر المبدعات في الوجود ، معية سرمدية ، ومتقدمة في الوجود على الكائن الحادث بما هو حادث دهرى ، تقدما دهريا وبما هو حادث زمانى ، تقدما بالزمان . وليس بممكن ان توجد في الدهر بما هي بالقوة ، متقدمة على مطلق الصورة ، تقدما دهريا ، اذ يمنع انسلاخها عن الصورة في الدهر مطلقا . ومن الناس من سوغ ذلك في تشويش الفلسفة .

قال الشريك الريباسي ، في فصل القوة والفعل ، وهو ثاني رابعة الشهيّات الشفاء ، بهذه العبارة : ان هذه الفصول التي اوردناها نُوهِمُ ان القوة على الاطلاق ، قبل الفعل ومتقدمة عليه ، لافي الزمان وحده . وهذا شيء قد مال اليه عامة من القدماء . فبعضهم

جعل للهوى وجود اقبل الصورة، وانّ الفاعل الْبَسَّهَا الصورة بعد ذلك ، اما ابتداءً من نفسه ، واما لداعٍ دَعَاهُ اليه ، كما ظَنَّهُ بعض الشارعين فيما لا يَعْنِيهِ ولا له درجة الخوض في مثله ، فقال ان شيئا ، كالنفس ، وقع فَائْتَةٌ ان اشتغل بتدبير الهوى وتصويرها ، فلم يُحَسِّنِ التدبيرَ ، ولا كَمُلَ لِحُسْنِ التصوير ، فتدركها الباريُّ ، واحسَنَ تقويمها . انتهت عبارته بالفاظها . فَلْيَتَثَبَّتْ .

وَمَيْضُ

واذ قد تلونا عليك مراراً ، انّ العدم ، بحسب اى ظرف كان ، تعبير عن انتفاء الشيئية مطلقاً في ذلك الظرف ، لاشيء يعبر عنه بـ «الانتفاء» ، وامر يطلق عليه لفظ «العدم» ، فاذن ، مطلق العدم لاذات ولاطبيعة له ، ولا يُخْبِرُ الا عن لفظه ومفهومه الحاصل في الذهن ، اعني مفهوم الانتفاء والبطلان والليسية والسلب الذي يجعله الذهن عنواناً لطبيعة باطلة مسمّاة بـ «العدم» فيعتبر اضافته الى الماهيات والذوات المحصّلة المتمايزة في حدّ انفسها ، فتقوم له حصصٌ بالاضافة اليها ، تمايزة عند العقل ، بحسب تمايز تلك الذوات والملكات ، وبحسب ماهي متمثلة في الذهن ، لا بما هي اعدام وليسيات . فاذن ، لا تتحصّل الاعدام والليسيات ، الا بتحصيل ماهي اعدام وليسيات لها . ولا تنصح عقود الاحكام عليها عند العقل ، الا عند تحصيل الموضوعات ، فبحسب ذلك ، يصحّ اعتبار تعلق الخلق والاستناد الى الخالق بالاعدام والليسيات ايضا .

ثمّ ان الامكان الذاتي هو سلب طرفي التقرّر والثلاثنقرّر ، بحسب مرتبة نفس الذات بما هي هي ، مع كونها متقرّرة بالفعل من تلقاء الجاعل . فاذن ، الامكان الذاتي ايضاً له ضربان من التعلّق بفاعل الذات وجاعل الماهية ، لا بالذات بل بالعرض . فمن سُئِلَ عديدة يستتبّ ويستبين ان الله سبحانه خلق القوة والفعل ، وجعل الظلمات والنور ، وفلق العدم وفطر الوجود ، وايّس الـ ايسّ وليّس الـ ليس . فتبارك الله احسن الخالقين .

وَمَيْضُ

قال تعالى كبرياؤه في التنزيل الكريم: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ، وَهُوَ عَلَى

كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيَكْمُ أَحْسَنُ عَمَلًا ،
لَعَلَّ الْمَعْنَى بِهِمَا ، الْحَيَاةَ الدُّنْيَا الْغَارَّةَ الْبَائِدَةَ ، وَالْحَيَاةَ الْآخِرَةَ الْقَارَّةَ الْخَالِدَةَ ، فَانَّ
هَذِهِ الْحَيَاةَ الظَّاهِرِيَّةَ ، مَوْتٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى تِلْكَ الْحَيَاةِ الْحَقِيقِيَّةِ . فَيَسْتَقِيمُ خَلْقُ الْمَوْتِ عَلَى
الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ مَوْئِدَةٍ فَحَص .

اوالمروم بهما هذه الحياة الظاهرية وزوالها الطارى فى افق الزمان . وتقديمه عليها
فى الذكر ، لانه المآل والمنتهى .

ان قلت : اما افدتنا فى كتاب خلسة الملكوت ؟ — انّ العدم الطارى مضاهى
العدم الازلى ، فى الاستناد الى عدم حصول العلة التامة للوجود رأساً من الازل الى الابد ،
وزوال الحياة ، وهو الموت ، هو عدمها الطارى المستند الى عدم تحقق علته التامة
فى الازال والاباد . فكيف يتصحح ان يتعلّق به الخلق ويقع فيه التأثير ؟

قلت : قد حققنا هالكاً من الاصول المعطاة لبصيرتك ، انّ العدم الطارى انما مرجعه
الى تخصّص الوجود بزمانٍ معينٍ محدودٍ ، لا يتجاوزُهُ ولا يتعدّاه ، وانتفاء الحُصُولِ فيما
بعد ذلك الزمان من تلقاء عدم تحقق علته التامة رأساً فى الازال والاباد . فاذن ، خلق
الموت والتأثير فيه ، بحسب اختصاص الحياة بزمانٍ بخصوصه ، وتحدّدها بحدٍّ بعينه ، كما
العدم الصريح الدهرى ينسب الى الفاعل بالعرض ، من حيث خصوصيته ، بالقياس الى
مطلق العدم ، بحسب ارتفاعه عن متن الدهر واستعقابه الوجود الحادث بعده . وايضا ،
الموت من اعدام الملكات التى هى اخصّ من مطلق العدم ، باعتبار قيد الاستعداد وعدم
الملكة ، يجرى فيه التأثير من جهة ذلك الاعتبار .

اوالمراد بـ«الموت» ما قبل الحياة ، اعنى عراء المادّة المستعدّة عن الحياة فى تطوّراتها
السابقة ، كالنطفة والعلقة والمضغة مثلاً ، فيتصحح الخلق والتأثير فى الموت السابق بحسب
المادّة وتطوّراتها . او الموت هو موت الروح الحيوانى وانتفاء الحياة المزاجيّة ، بانطفاء
الحرارة الغريزيّة ، لانصرام الرطوبة الغريزيّة . والحياة هى الحياة الحقيقية القدسيّة
الابدية ، فى النشأة القارّة والدار الثابتة . والقول فى خلق الموت على احد ذنبك السيلين .

او يقال : الموت هو حال النفس الناطقة المجردة ، حين انصرام تعلّقها بالبدن، كما الحياة حالها عند التعلّق . فالخلق مستتبّ فيهما على سبيل واحد .

وَمِيْضٌ

٣

فقد انصرح ، اذن ، انّ الانسان الكبير ، وهو شخص العالم بنظامه الجمليّ ، وان كان ثابت الذات ، حاصل الوجود بالفعل ، من جهة الفاعل الحق ، جلّ مجده ، فهو باطل الذات ، هالك الماهيّة ، بحسب نفسه من سيلين . احدهما البطلان في مرتبة نفس الذات من حيث هي هي ، مع حقيقة التقرّر بالفعل في حاقّ الاعيان من تلقاء فيض الباريّ الفعّال . وذلك بحسب الحدوث الذاتيّ ، من حيث طباع الامكان بالذات . والثاني العدم الصريح الباتّ في متن الدهر وكبد الواقع ، قبل فيضان الذات وصدور الوجود عن ابداع الجاعل وافاضة ايّاه . وذاك بحسب الحدوث الدهريّ ، وهو ايضا من حيث قصور طباع الامكان عن استحقاق الوجود السرمديّ ، لوجوب تاخّره ، من حيث طبيعة المجعوليّة ، عن مرتبة ذات جاعله الحقّ التي هي بعينها وجوده العينيّ الواجب بالفعل من كلّ جهة ، خارج الاذهان ، على عرش السرمد .

ولقد احسن الشريك في الرياسة ، حيث قال في التعليقات :

١٥ تعليق : الحقّ ما وجوده له من ذاته ، فلذلك الباريّ هو الحقّ ، وماسواه باطل . وكما انّ واجب الوجود لا يبرهان عليه ، فلا يُعرَفُ الاّ من ذاته . فهو كما قال : « شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ » . وقال ايضا :

١٨ تعليق : التقدّم في المكان ان تضع رتبةً ، مثل رتبة الملك ، فيكون كلّ من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدّمًا ، وفي الفضائل غايات ، يكون من كان اقرب اليها يكون اشدّ تقدّمًا ، وفي الزمان أنّ تفرضه ، فكلّ زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدّمًا . وتقدّم الباريّ على العالم ، هو تقدّم بالوجود وبالقياس اليه ، لانّ الوجود شيء ثالث ، بل هو نفسه . وانّما تفرضه في ذهنك ثالثًا . انتهى قوله بالفاظه .

٢١

وصريح مغزاه انّ التقدم بالوجود هناك ، هو التقدّم السرمدىّ في متن الخارج ،
لانّ الوجود في حاقّ الخارج عن عرش السرمد هناك، هو بعينه نفس مرتبة الذات المتقدمة
من حيث هي هي ، كما قد اسفلنا بسطّ القول فيه . فليُستَيَقَنَ .

القبس السادس

في اتصال الزمان والحركة ، وتقويم سياق البرهان بحسب اتصال كمية الزمان

- ٣ على النظم الطبيعي ، من سبيلين ؛ ثم اثبات تناهي المتصل الممتد
في المقدارية ، وابطال اللانهاية العددية في الحوادث الزمانية المتعاقبة
ومضة

- ٦ اعلمن ان في اثبات اتصال الزمان مسلكين . الاول بيان ان الصورة الجسمية
متصلة بذاتها ممتدة بنفسها ، ثم جعل ذلك مبدءاً لاثبات ان الزمان هوية مقدارية
متصلة . الثاني اثبات ان الزمان في حد نفسه مقدار هيئة غير قارة متصلة ، ثم التدرج
٩ من ذلك الى بيان اتصال الصورة الجسمية الممتدة بنفس ذاتها .
اما المسلك الاول ، فنقول : ان الجسم المعقول بذاته ، محسوس بعوارضه ، من
السطوح والاضواء والالوان والاشكال وسائر الحسيات . فاذا نال الحس تلك العوارض ،
١٢ وادّاها الى الجوهر العاقل ، حكم العقل ان هناك موجوداً متحيزاً بالذات . موضوعا لها ،
هو الشاغل للحيّز بالذات والمتماهى المنبسط الذاهب بانبساطه وتماديه في الجهات . فهو
المعبر عنه بـ «الجسم» . فالفرد منه يكون مامن ذاته الشاغلة للحيّز الى جهة ما غير مامن
الى سائر الجهات ، والا لم يكن يملأ المكان وينبسط في الجهات بالذات . وحيث ليس ما
١٥ بالذات ، فليس ما بالعرض ايضا ، اذ ما بالعرض نوع ما بالذات بالضرورة الفطرية .
فيلزم ان لا يكون هناك متماذ ينبسط في الجهات اصلا ، لا بالذات ولا بالعرض . وذلك
منصرح البطلان . فاذن ، يمتنع ان يكون الجوهر الفارد المتحيز بالذات ، غير ممتد الذات
١٨

في الجهات اصلا ، ولامتصحح التجزئة في الوهم بنة ، فقد بطل ان يكون للجواهر الجسماني جزء لا يتجزئ اصلا . فاذن ، قد بان ان بين سطوح الجسم الفارد جوهرأ تخينا متصلا بذاته ، ممتدا بجوهره ، يتهادى جوهره في الجهات وتنبتس ذاته في الامتدادات ، من سبيل العلم الذى فوق الطبيعة ، لامن مسالكك البيانات الطبيعية .

وَمُضَّة

ان انساناً من المتكلمين لما لايعينهم ، يُعرف : « النظام » يتوهم ان كل جسم فارد او غير فارد ، فانه منفصل الذات بالفعل الى جسمين ، كل منهما كذلك بالفعل ، وهكذا الى لانه بالعدد . فلكل من الاجسام اجزاء متداخلة غير متناهية بالعدد ، هي باسرها اجسام منفصلة الذوات ، منقسمة الهويات بالفعل .

فشريكتنا في الرياسة وسائر شركاء الصناعة ، الزموه بالجزء الذى لا يتجزئ لكون الانقسامات الممكنة باسرها بالفعل . فلا يتصحح انقسام منتظر في الوهم ، وبلزوم كون الجسم المحدود بين السطوح غير متناهي المقدار ، لكون اجزائه المقدارية غير متناهية العدد بالفعل . وعندى ان هذا الالتزام غير مستقيم الانتظام اصلا . اليس قد وضع ؟ —

ان الانقسامات على الترتب ، لا في درجة واحدة ، وان الحاصل في كل مرتبة منقسم بالفعل الى لانه . فكل جزء من الاجزاء المترتبة الغير المتناهية ، على وصف الانقسام بالفعل . فمن اين هناك جزء غير منقسم ؟ والاجزاء المقدارية متاخرة الحصول عن الكل .

فاللانه فيها راجعة الى التسلسل في المعلولات وفي جهة التنازل . وذلك ليس بمستحيل ، اذ اللانه هناك في خلاف جهة الترتب ، لانها في جهة التنازل والترتب في جهة التصاعد . ثم الاجزاء المقدارية ، وان كانت غير متناهية بالعدد ، الا انها متداخلة بالمقدار على

سبيل التناقص ، غير متباينة ولا متفازرة في سبيل التناقص . فالحاصل منها جميعا هو ذلك المقدار المتناهي المحدود بعينه . ولا محذور في ذلك ، وليس يلزم انحصار ما لا يتناهي بين حدين حاصرين ، لان السطوح والحدود كلها واقعة في المبدأ ، اى في المقسم الذى هو مورد القسمة ، لافى شىء من مراتب الانقسامات ، ولا في الطرف المقابل للمبدأ . وبالجملة ،

السطوح والحدود انما تكون حاصرة للمقادير لمراتب الاعداد والمقدار المساحي الواحد المتناهي المحصور المحدود ، يصح ان يتحصل من اجزاء مقدارية متداخلة متناقصة الاقدار غير متناهية بالعدد لابل المقدار . فاذن ، سطوح المقدار الواحد المحدود المتناهي ٢ في المساحة حاصرة لمقدارته المساحية المحدودة وعارضة لاولى مراتب الاقدار المتناقصة المتداخلة الغير المتناهية في العدد ، لافي المقدار . فما ذَا الَّذِي يوجب انحصار مالايتناهي من مراتب الاعداد بين حدين حاصرين عددين ، او انحصار مالايتناهي من القدر المساحي بين حدين حاصرين مقدارين . فاذن انما التعويل في سبيل ابطال هذا الوهم على مجرد انه يستلزم حصول الكثير بلاواحد ، وهو امر مستبين البطلان . فليعلم .

وَمُضَّةٌ

ان علامتهم الشهرستاني صاحب الملل والنحل ، ذهب وهمه ، في كتاب له سماه « المناهج والبيانات » الى ان الجسم الفارد غير متألف من اجزاء بالفعل ، لكنه ليس يقبل الا انقسامات متناهية . وينصرح بطلانه من البرهان التلوي عليك . فاذن ، قد استبان ١٢ ان الجسم الفارد بجوهر ذاته يقبل القسمة الوهمية الغير المتناهية ، لست اقول الى لانهاية . بل اقول لالى نهاية . وما يمكن ان يخرج الى الفعل من انقسامات في طباعه قوة قبولها متناهية العدد بالفعل لاحالة ، ولكنها غير متعينة مرتبة التناهي بالوقوف عند نهاية اخيرة لاتعدّها .

واذا كان الامر على هذا السبيل ، فكذلك فيما ينطبق على المسافة المتصلة من الحركة والزمان . فاذن ، اتصال الهوية وقبولها القسمة على اللانهاية التلايفية ، شاكلة جملة ١٨ المتصلات من المقادير القارة والمقدار الغير القار والحركات القطعية المتصلة . فقد استتب اتصال الزمان في هذا المسلك .

وَمِيزٌ

٢١ ان في تصحيح اللانهاية التلايفية مع امتناع اللانهاية العددية كما في انقسامات الجسم ، بل المقدار المتصل على الاطلاق ، وفي مقدورات الله تعالى الزمانية المترتبة للحصول

٣ في امتداد الزمان على التعاقب في جهة الابد الزماني شكاً عوبصاً من مُعضلات الشكوك في المشهور ، وهو أن جميع ما يحكم عليه بإمكان الخروج من القوة الى الفعل في انقسامات الجسم ، مثلاً بحيث لا يشتد عنه انقسام ما يمكن في لحاظ العقل على الاجمال اصلاً ، إمّا [أن] يسوغ وصفه بجواز اللانهاية العددية ولو بالإمكان وإمّا ان يمتنع ذلك ويجب له ان يكون متناهياً بالعدد البتة .

٦ فعلى الاول يلزم إمكان المحال ، ومن المعلوم في بداهة العقول ان ما يكون مستحيلاً تحقّقه يكون لإمكانه ايضاً مستحيلاً ، والا استلزم إمكان إمكانه امكان تحقّقه ، بتة .

٩ وعلى الثاني يكون ما يحكم عليه بإمكان الفعلية واجب الانحصار في عدد منناه محصور ، فاذاً يجب ان يقف القسمة على ذلك العدد المحصور بعينه ولا يتعداه بالضرورة ، فيكون امكان الانقسام منتهياً عنه تلك النهاية العددية لاحالة ، فلم يتصحح لاوقوف النهاية عند حدّ بحسب الامكان ، فليتدبّر .

١٢ فهذا تقرير الشكّ على وجهه ، ولم يأت فيه أحد بما يستحقّ أن يورد او يُصغى اليه . ومافي « حاشية الاشارات » لبعض من عاصرنا أن ذلك متضمنٌ فرض النقيضين ، لامفاد له الى ارادة ولا مرجع له الى طائل . فمن الواجب علينا ان نسلوك بك سبيل حلّ العقدة هناك ، فنقول :

١٨ أعلم أن في هذه المغالطة تخطيطاً وتليسياً من جهة أخذ المرتبة المخصوصة المعينة مكان الطبيعة المرسلة المهمة ، والفرد المتعين الشخصي مكان الفرد المنتشر الكلّي .

٢١ ليس من المنصرح لا ولى العقل الصريح والذهن الصّراح أنّه اذا كان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالعدد من القوة الى الفعل ممنوعاً بالذات كان يجب ان يكون جميع الانقسامات الممكنة في لحاظ العقل على الاجمال محكوماً عليه لطبيعة التناهي في العدد على الاطلاق والارسال ، او بالفرد المنتشر من طبيعة التناهي العددي على أشهر معنييه الاصطلاحيتين المبسوط شرحها في مماع طبيعيات « الشفاء » أعنى به طبيعة من الطبايع

بخصوصها ، متخصصة بتعيين ما من تعيينات الافراد لابلخصوصه .

وهو أيضاً مفهوم كليّ مطلق تحت مفهوم الطبيعة المرسلة لابلشرط شيء ، فوق

٣ الفرد المتعين الخاص ببلخصوصه ، ولابلالاشتراك بين كثيرين ولكن على التبادل لامعاً .

وقد تأسس في الاسّ القانوني أنّ وجوب الطبيعة المرسلة لابلشرط شيء ، او

الطبيعة التي هي الفرد المنتشر في نفسها اولشيء ليس يستلزم وجوب الفرد المتعين ببلخصوصه

٦ في نفسه ، اولذلك الشيء ، على خلاف الامر في وجوب الفرد في نفسه اولشيء ، فانه

مستلزم وجوب الطبيعة في نفسها اولذلك الشيء ، بل هو عينه .

واذ قد استبان ذلك فاذن نقول : اذا كان واجباً بجميع الانقسامات والمقدورات

٩ الزمانية بحسب الحصول على التدريج والتعاقب في ابد الزمان وان يحكم عليها بطبيعة التناهي

بالعدد او بطبيعة فرد المنتشر ليس يلزم من ذلك أن يجب لها شيء من مراتب التناهيات

العددية المنبئة ببلخصوصياتها أصلاً .

١٢ فكلّ متناهٍ عدديّ ببلخصوصه في حدّ متعين بعينه ، يمكن أن يتحقق متناهٍ آخر

عدديّ وراءه في عدد آخر اكثر عند آخر من حدود مراتب الاعداد وراء ذلك الحدّ .

فلاتقف القسمة عند حدّ عدديّ أصلاً مع انخفاض طبيعة التناهي العدديّ في جميع المراتب

١٥ والحدود ، وتلك الزمانيات المتعاقبة الحصول في جهة ابد الزمان ، فليثبت .

ومضة

وامّا المسلك الثاني ، فنقول انّ من المعلوم المشاهد ، وجود بعض الاشياء قبل

١٨ بعض ، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل بعض ، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل وجوده ،

قبلية مكمّة انفكاكية ، يكون القبل والبعد بحسبها على حدّين متمايزين غير مجتمعين ،

يمرّ بهما في الوهم امتداد غير قارّ . فهذا النحو من قبلية بين الوجودات او بين عدم

٢١ والوجود ، بحسب حال الاشياء في الاعيان ، لا يتصحّح الا بان يكون في الوجود هوية

متصلة غير قارة حقيقتها التصرّم والتجدّد ، تكون هويات اجزائها المقدارية الوهمية ،

في حدّ انفسها ، هي ببلخصوصياتها الغير المجتمعة في حدّ واحد ، عين القبل والبعد ،

والقبلية والبعدية بالذات ، والوجودات والعدمات بحسب المقارنة لها ، توصف بالقبلية والبعدية او المعية . وبعبارة اخرى ، ملاحظة حال الاشياء التي قبلنا من الحسيات ،
 ٣ تُعطى الحكم اليقيني بالضرورة ان هناك ، بحسب ظرف الاعيان ، قبلات وبعديات ومعيات مترتبة على الشدة ، فان قبلا يكون اشد قبليّة من قبل ، ومعية اطول تمادياً من معية ،

٦ وليس يتصحّح ذلك عند العقل ، الا اذا ما ثبت ان في الاعيان كمية متصلة موجودة لاعلى قرار الذات ، لاجزائها القليات والبعديات بالذات ، ولما عداها من سائر المتغيرات ، بحسب الاختصاص بها بالمقارنة الانطباقية في الوجود بثة ، اذ الامور المتفصلة في الوجود ، اذا لوحظت وجوداتها بما هي هي ، فهي بحسب انفسها لا تقتضي ولاتاني القبلية او البعدية ، والمعية او التلامعية ، والتقدّر او اللاتقدّر . فلكل الكمية المتصلة هي التي نسميها « الزمان » و « المدة » . فليُعرف .

ومضة

١٢ وان في هذا المسلك تبيناً مستقيماً من سبيل اخر . وهو ان الحوادث المتغيرة المتعاقبة ، متخصصة باوقاتها المتسابقة المتلاحقة ، والفعّال المختار الذي هو فاعل الذات ، ومبدع الحقائق وواهب الصور ، وجاعل الوجودات ، حكيم في موجوده مريد بحكمته ، متعالى المجد عن مصنوعاته ، مستوى النسبة الى مجعولاته ، ممتنع التغير في ذاته وصفاته ، واجب الفعلية ، سرمدى الوجود من جميع جهاته . ومن المستحيل ان يرجّح الحكيم المختار احد الامرين المتساويين من كل جهة بمحض ارادته ، لا بمرجّح ما يستوجب منه التخصيص ، ومخصّص ما يستحق منه الترجيح . والا ، استلزم ان يرجّح تعلق الارادة او تعلقاتها الغير المتناهية في اللحاظ الاجمالى ، لا بمرجّح ، ويتخصّص باحد الطرفين المتساويين ، لا بمخصّص ، فيكون الترجيح بلا مرجّح ، مستلزماً للترجّح لا بمرجّح في تعلقات الارادة . وذلك امر فطرى البطلان وجماعى الاستحالة . فاذن ، ليس يستتب تعاقب الحوادث المترتبة ، الا حينما تكون في الوجود اسباب متعاقبة ، تهىء المادة للتغيرات

- المتعاقبة ، وتُعَدُّها لقبول الفيض على التدرّيج بالاستعدادات المترتبة . فيكون كلّ سابق علّةً لاستعداد المادّة لقبول اللاحق . ويجب لاحالة ان يكون السابق واجبّ الانتهاء الى اللاحق . فلا غناء ولا اغناء في ذلك للهويّات المتفصلات بالوجود . والآلم يكن ٣ يجب لوجود شيء منها ان يكون مرتبط التعلق بوجود شيء آخر منها البتّة . فلم يجب ان يكون السابق واجبّ الانتهاء البتّة الى اللاحق . فلم يتصحّح ان يكون السابق علّةً مُعِدّةً للاحق . فاذن ، انما يتصحّح تجددّ المعدّات المتعاقبة بوجود شيء له تجددّ الحدوث بذاته على التدرّيج . وانّ هو الآلا الحركة . فقد استبان أنّه ليس ينتظم امر الحدوث الزمانيّ ، الآلا بالحركة المتصلة المستمرة التجددّ المنحفضة الاتّصال الى حين فيضان وجود الحادث ، ولا حدوث في افق التغيّر ، لولا الحركة . فقد تبين وجوب سبق الحركة على حدوث الشيء في الزمان ، ووجوب كونها متصلة الهويّة ، ليستتبّ امر هذا الحدوث . والزمان انّ هو الآلا مقدار حركة معدّل النهار واتصالها ، وبه تتقدّر سائر الحركات واتصالاتها . فاذن ، قد ثبت اتّصال الزمان من هذا السبيل ، ومن ذلك يثبت اتّصال ١٢ الصورة الجرميّة من جهة وجوب انطباق الزمان والحركة على المسافة .

وَمَفْضَةٌ

- ثمّ انّ هناك مسلكا آخر ثالثا وراء المسلكين ، ينصرح به اثبات اتّصال الصورة ١٥ الجرميّة واتّصال الزمان ، وبالجمله ، اتّصال المقادير جميعا في درجة واحدة ، سواء عليها كانت قارّةً ام غير قارّة . اليس ، اذا كانت القرينة شديدة الاستقصاء اكيدةً الاستبصار ، يكون من المستبين لها ؟ — انه يمتنع تحصيل الامتداد من التّلاامتداد والمقدار ١٨ من التّلامقدار . فاذا تضامّت الجواهر المتفاصلة العديمة التقدّر الممتنعة الانقسام في حدّ انفسها بوجه من الوجوه اصلا ، وكذلك الانات المتفاصلة الغير المتقدّرة ولا القابلية للقسمة ، كما تذهبُ اليه اوهام فثين من المتكثّفين لما لا يعينهم ، فالعقل الصريح يحكم بلحاظها ٢١ باسرها ، متناهيةً كانت ام غير متناهيةٍ ، لحاظه اجماليةً انه لو كان يتحصّل من مضامتها امتداد جرمانيّ ومقدار زمانيّ ، لكان الامتداد متحصّلا من التّلاامتداد ، والمقدار من

اللامقدار . وذلك خلف محال .

- وهذا المسلك يقال له في البرهان اوثق البراهين . وهو ما يكون سبيله من لحاظ
 ٣ جوهر ذات الموضوع . ونحن قد سلكناه في ابواب الروبيّات غير مرّة ، ففي كتاب تقويم
 الايمان ، وهو كتاب التقويمات والتصحيحات ، مرّة في اثبات انّ لعالم الامكان فاعلا
 قيّوما واجبا بالذات ، لانّ حقيقة طباع الامكان سلب ضرورة طرفي الذات ، ومفادُه
 ٦ ليسيّة الذات وبطلانها في مرتبة نفسها ، من حيث هي هي ، ونفس الذات بحسبها تحت
 مفهومها بالقوّة . وقد تقرر في مقرّه ، من طريق البرهان ، انّ الشئء المالم يجب لم يوجد .
 فلو وجدت الممكنات الجائزة الذوات ، لامن تلقاء فاعل واجب بالذات ، لزم بلحاظها
 ٩ جميعا ، متناهية كانت ام غير متناهية ، لحاظاً اجمالياً ان يكون قد حصلت الضرورة من
 اللّا ضرورية . ونبعت الحقيقة من البطلان ونشأت الفعلية من اللا فعلية . والعقل الصريح
 لا يستحلّ تسويغ ان يكون البطلان منبع الحقيقة ومصدرها ، واللا فعلية منشأ الفعلية
 ١٢ ومناطها . واللا ضرورية يتنبوع الضرورة وميلاكتها . ومرّة في اثبات ان التشخيص ،
 بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، لا يمكن ان يتحصّل من مضامّة الكلّيات وتضام الطبايع
 المرسلّة ، المالم يكن هناك استناد الى التشخيص في مرتبة ذاته بنفس ذاته . والا لزم ان
 ١٥ يكون تكرر الكلّية مناط الجزئية ، وتكثر الارسال مناط الشخصية .

- فاذ قد استبان انّه ليس يتحصّل حجم جرمانيّ وامتداد زمنيّ ، من مضامّة اجزاء
 غير متجزّئة ومُشافعة اُتاتٍ غير منقسمة ، فقد بان انّ الصورة الجسميّة جوهر متحيّز
 ١٨ متّصل قارّ الامتداد بنفس ذاته ، والزمان مقدار متّصل ممتد غير قارّ الاتصال بنفس
 حقيقته ، والحركة هيئة غير قارّة متّصلة باتّصال الزمان الذي هو مقدارها وباتّصال
 المسافة التي هي منطبقه عليها .

وَمُضَّة

٢١

المقدار ليس يصحّ ان يعرض ما لا يكون متّصلا في جوهره . فالاتّصال بالذات .
 مصحّح كون الشئء معروض المقدار . فالمقادير القارّة عارضة لجوهر الصورة الجسميّة

المتّصلة بذاتها ، والحركة متّصلة من جهة المسافة ، وبحسب اتّصالها المسافى صالحة لان تنكّم باتّصال الزمان وتنقدّر بكميّة . فاذن ، جملة المقادير منتهية الى التعلّق باتّصال الجوهر المتّصل الممتدّ بالذات بأخيرة .

وَمَقْصِدُ

- اليس من المقترّ في مقارّهِ في فنّ البرهان ؟ — انه لا يتصور ان يكون البحث عن نفس ذات موضوع العلم واجزاء ذاته ، ايجاباً وسلباً ، من مقاصد العلم التي يطلب فيه برهانها ، بل انما يكون من مسائل علمٍ آخرأعلى منه بترّة . وايضا انما البحث عن موضوعات العلوم الجزئية واجزاء موضوعاتها جميعاً ، على ذمّة العلم الاعلى الذي هو سيّد العلوم ومستخدمها باسرها . وايضا البحث عن اجزاء لايتجزّى ، وعن المادّة والصورة ، بحث عن حقيقة الجسم بحسب جوهر ذاته وتجوهر حقيقته ، ومن حيث نحو وجوده الذي يخصّه ، لاعن الجسم بما هو موضوع العلم الطبيعي . وايضاً في الاجزاء التي لايتجزّى في قوّة البحث عن الجوهر الجسمانيّ المتحيّز الممتدّ المتّصل بذاته ، واثبات هليّته البسيطة ، والبحث عن الهليّة البسيطة لايّ شيء كان من مطالب العلم الذي فوق الطبيعة . فاذن ، مسألة الجزء الذي لايتجزّى ، ايجاباً وسلباً ، من مسائل العلم الالهى ، كما البحث عن الهيولى الاولى والصورة الجسميّة من وظائف ذلك العلم ومسائله ، على مانحن اوردناه في هذا الكتاب وفي كتاب الايماضات والتشريفات ، وهو الصحيفة المملوكيّة .
- وشيوخا حكّماء الاسلام وشريكانا منهم في تعليم الحكمة وفي رياستها ابونصر الفارابيّ وابوعلى بن سينا ، قد نصّا على ذلك في زُبُرهما ومقالاتهما . قال الشريك الرئيس في كتابه التعليقات : تعليق : العلم الطبيعيّ له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ، ونسبته الى ماتحتّه نسبة العلوم الكلّيّة الى العلوم الجزئيّة . وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرّك وساكن ، والمباحث فيه عنه هو الاعراض اللاحقة له ، من حيث هو كذايك .
- لامن حيث هو جسم مخصوص . ثمّ قال : واما النظر في انه هل الجسم مؤلّف من اجزاء لايتجزّى ، او هل هو متناهٍ او غير متناهٍ ، او هل يجب ان يكون لكلّ جسم حيّز وشكل

وقوام اولاً ، فأنّه يتعلّق بعلم مابعد الطبيعة . فأنّها من احوال الجسم من حيث هو موجود ،
 لامن حيث هو واقع في التغيّر . وهو البحث عن نحو وجوده الذي يخصّه ، وهو انّ أيّ
 وجود يخصّه بي أنّه هل هو جوهر او عرض ، وانه وان كان جوهرًا ، فهل هو متناهٍ او
 غير متناهٍ ، لامن حيث انّ افعاله وتأثيراته هل هي متناهية او غير متناهية ، هو ايضا
 من علم مابعد الطبيعة . واما النظر في انّ الجسم ، من حيث هو متحرّك ، هل هو متناهٍ او
 ليس بمتناهٍ ، فأنّه يتعلّق بالطبيعيّ . وكذلك من حيث افعاله وتأثيراته ، وهل هي
 متناهية او غير متناهية من العلم الطبيعيّ . وقال فيه ايضا :

تعلق : الكلام في انّ الجسم هل هو مؤلّف من اجزاء لاتنجزّي ، هو الكلام في نحو
 وجوده ، وكذلك الكلام في أنّه هل هو مؤلّف من هيولى وصورة . وليس يتعلّق ذلك
 بالطبيعيّات . فاما مايتعلّق بها ، فهو الكلام فيما يُستدلّ به على وجوده من جهة حركاته
 وقواه وفعاله . والكلام في التناهي والتلاتناهي من وجهين ، احدهما من جهة المقدار
 والجسم من حيث هو جسم ، والثاني من جهة احوال الجسم من حيث هو متحرّك وساكن .
 وهذا هو المتعلّق بالطبيعيّات . انتهى كلامه بعبارة .

وكذلك الشريك المعلم من قبل قال مثل ذلك في تعليقاته ، وعبر عنه بتلك
 العبارة بعينها . فما وقع فيه خاتم المحصلين البراعة في شرح الاشارات ، حيث زعم انّ نفى
 الجزء الذي لايتجزّي وتناهي الابعاد ، من مسائل العلم الطبيعيّ ، بخلاف مباحث المادة
 والصوره ، فأنّها من مسائل الفلسفة الاولى ، فن المستغرب من مثله غاية الاستغراب .
 ثمّ انّه قد تبجّج في شرح الاشارات بكونه مقلداً لشريكنا في الرياسة . فلم لم يتبّع
 ماذكروه في هذا المقام ، حتى يقلّدهم في مثل هذا الحكم الذي عليه اجماع الحكماء السابقين
 واتفاق العقلاء الماضين ؟ وكأنّه نور الله ضريحه . انما وقع فيما قد وقع من الفرق بين
 نفى الجزء الذي لايتجزّي واثبات المادة والصوره ، لما قد رأى الشريك . اورد ذاك في
 طبعيّ الشفاء والنجاة وذافي الهيّتها . وليس في هذا حجة له على ذلك ، فأنّه لم يورده
 في الطبيعيّات على أنّه من مقاصدها .

و ايضا انه رام هناك بيان نقي الجزء من سبيل الحركة . و لهذا النحو من البيان مأخوذ من الطبيعيات . وقد استبان في مظانته ان اختلاف نحو البرهان يجعل المسئلة من علمين ، كما في مسئلة استدارة السماء بالنسبة الى علم الهيئة والى باب السماء والعالم من الطبيعى .
 ٣ ثم نحن قد حققنا في حيزه و مقامه ان مثل ذلك يجب ارجاعه الى اختلاف الحيثية التقييدية في الموضوع . فتختلف المسئلة بالنسبة الى العلمين باختلاف الموضوع ، بحسب اختلاف الحيثية التقييدية . وفي هذا الكتاب بيتنا نفي الجزء الغير المنقسم ببيانات برهانية يقينية السهية . فليتبصر .

وَمَهْضَةٌ

فاذ قد بان لك ان الصورة الجسمية جوهر ممتد متصل بذاته ، فاعلم ان هذا
 الجوهر الممتد بالذات له ، بحسب جوهر ذاته ، ان تمتد ابعاده في الجهات الثلاث ، وليس يلزمه من حيث نفس ماهيته بما هي هي ، ان تتعين امتدادات ابعاده باللاتهاى او بالتناهى ،
 و بشئ من خصوصيات الاقدار المساحية المعية في التناهى . فان الذى من مقومات ذاته
 ١٢ من حيث هي هي ان تكون ابعاده متمادية في الجهات ، و اما كونه في امتداداته بحيث
 يُسمح بكذا كذا مرة او مرّات غير متناهية ، فامر خارج عن قوام حقيقته . اما وجوب
 تنهاى ابعاده ، فيلزمه في الوجود لقيام البرهان على امتناع السلا نهاية . و اما خصوصيات
 ١٥ الاقدار المساحية فبحسب خصوصيات استعدادات المادة .

فاذن ، طبيعة مطلق امتداد الابعاد في الجهات الثلاث ، مرتبة ذات الجسمية الطبيعية
 الجوهرية ، و تعينات خصوصيات الاقدار المساحية ، مرتبة كميّة الجسمية التعليمية
 ١٨ العارضة . فالمتد بالذات ليس الا الجسم الطبيعى الجوهرى ، والجسم التعليمى العارض
 هو مرتبة تعين امتداد ابعاده بحسب المساحة . فاذن ، شخصية الجسم التعليمى انما تتبدل
 بتبدل المرتبة المساحية . فاما في صورة تبدل الاشكال مع انخفاض القسط المساحى ، فشخصية
 ٢١ هوية الجسمية التعليمية منحفظة البقاء ، كما شخصية هوية الصورة الجسمية الجوهرية .
 و انما المتبدل خصوصيات مقادير الجوانب و نهاية الابعاد بالزيادة والنقصان في الطول

والعرض مثلا، لاشخصية الهوية الممتدة المتعينة بالقدر المساحي. و تبدل خصوصيات
آحاد الابعاد في الجوانب، انما يتصور في مرتبة الجسميّة الكمّيّة التعليميّة، لا في مرتبة
حقيقة الجسميّة الممتدة الجوهرية. ٣

وَمِيسُ

- فاذليس يتصحح في طبيعة مطلق الامتداد، مالم يتعين مقداره، جزء وكل،
٦ فالاجزاء المقدارية، وهى الابعاض التي ينحل اليها الممتد المقدارى، انما هى من حيز
الهوية الشخصية وفي درجة الجسميّة التعليميّة، كما الاجزاء المحمولة، وهى الاجناس
والفصول من حيز جوهر الماهية المرسله بماهى هى، والاجزاء المعنوية المتباينة بالوجود،
٩ وهى المواد والصور من حيز نحو الوجود، اى حال نفس الماهية في احد الوجودين
العيني والذهني. فاذن القسمة مطلقا بضرورها الاربعة الانفصالية الافتراقية بالفعل في
الاعيان، والوهمية الجزئية والفرضية العقلية الكلية، والتي باختلاف عرضين قارين
١٢ في ذات الموضوع، كما في البُلُقة، انما موردها الجسم الطبيعي الممتد الجوهرى، ولكن
في درجة جسميّة التعليميّة. ومصحح الافتراقية منها استعداد المادة القابلة المنخفضة
الباقية، فهى من عوارض المادة على الحقيقة، والوهمية الجزئية مصححتها نفس المقدارية
المتعينة، فهى من عوارض المقدار التعليمي، والافتراضية العقلية الكلية، وان كانت
١٥ تلحق المقدار التعليمي، الا ان مناط الصلوح ومصحح الحقوق، مطلق الامتداد الذى
هو شان نفس ذات الجوهر المتصل في حد ذاته. والاجسام بأسرها في قبول ضروب
الانقسام، من حيث طباع الجسميّة، على شاكلة واحدة. فان اتفق ان كان جسم ما
١٨ بخصوصه، كالفلك مثلا بحيث تازمه في الوجود ابعاد بعينها، فيتأبى الافتراق الانفكاكى،
فليس ذلك من جهة سنخ الجسميّة، بل من تلقاء طبيعة اخرى حافظة لكمالاته الثانية.
وكذلك المقدار الغير المستقر، اعنى الزمان ايضا، ليس يقبل الانفصال في الخارج، بل
٢١ انما تصح فيه القسمة الوهمية الجزئية والفرضية الكلية فقط، لالانه مقدار، بل من
جهة خصوصية حقيقته، ومن جهة وجوب اتصال الحركة التي هى محلّه على الدوام

والاستمرار ، من قبيل النفس التي تتعاقب بتدبير جرم حاملها .

وَمَيْضٌ

- فبحسب ذلك ، كان «الاتصال» يقع في الاطلاقات الصناعية على معنيين باشتراك
 اللفظ : اضافي لا يعقل الا بين شيئين مُتَّصِلٍ و مُتَّصِلٍ به ، ويطلق على كون المقدار
 متّحد النهاية بمقدار آخر ، وعلى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ؛ و حقيقى
 بوصف به الشئ بحسب نفسه ، لا بقياسه الى غيره . وهوايضا بمعنيين : احدهما نفس متصلة
 الشئ ، اى كونه بنفس ذاته مصداق حمل «المتصل الممتد» في الابعاد عليه . فيكون بحسبه
 جوهر الذات متصلا واتصالا باعتبارين . والمتصل بهذا الاعتبار ، هو صورة الجسم
 الطبيعى وفصله . والآخر كون الشئ في جوهر ذاته ، بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهمية
 متشاركة في حدود مشتركة . والمتصل بهذا المعنى فصل للكم ، ولان للمتصل الجوهرى
 التذى هو صورة الجسم في الوجود . وليس هناك ممتدّان بالذات جوهرى وعرضى ، بل
 انما الممتدّ بالذات هو الجوهر المتصل ، وهو الصورة الجسميّة الطبيعية ، وليس يتصحّح له ،
 بحسب تلك المرتبة ، ان تتعلق به المساحة . فاذا تعيّن تماذيه في ابعاده ، صحّ ان يكون ممسوحا
 بكذا كذا مرة او مرّات الى لا نهاية ، ان توهم غير متناهى الامتداد . و يقال له ، بحسب
 مرتبة التعيّن ، انّه الجسم المقدارى من باب الكمية التعليمية التي هى مناط قبول المساواة
 والمفاوتة ، والتناهى عارض يلزمه في الوجود ، لا في التوهم . وكذلك السطح ، اذ لوحظ بما
 هو الممتدّ في بعدين فقط على الاطلاق ، كان هو طبيعة السطح ، ولا يتعيّن له القدر ، ولا تتعلق
 به المساحة ، ولا يتصحّح فيه الانقسام . واذا اعتبر بما يعرضه ، تعيّن التماذى في امتداديه ، كان
 ممسوحاً متعيّن المقدار ، وكان يصحّ فيه الانقسام ، لكنّه بكلا الاعتبارين خارج عن حقيقة
 الجسم ، وعرض من اعراضه ، ونهاية لامتداداته ، بخلاف الممتدّ في الابعاد الثلاثة . فانه
 باعتبار طبيعة الامتداد في الابعاد الثلاثة ، مقوم حقيقة الجسم ، و باعتبار تعيّن الامتدادات
 من عوارض ذاته والخطّ ايضا ، يجرى فيه الاعتبار ان . وانما يقبل الانقسام بالفعل في جهة
 واحدة باعتبار التعيّن ، لا باعتبار طبيعة الامتداد في بعد واحد ، من غير تعيّن ، وهو بكلا

الاعتبارين عرض في الجسم و نهاية لسطحه .

وَمِيْنُضْ

- ٣ عسى ان يكون عندك، اذن، من فطريّات العقل الصريح والقريحة الصحيحة، انّه كما يستحيل ان يكون الموجود بالفعل متألّف الذات من المعدومات الصّرفة، فكذلك يستحيل ان يكون هو منحل الهوية الموجودة الى معدومات صّرفة . فاذن الاجزاء المقدارية للهوية الموجودة، لهانحو من الوجود في الاعيان بتة . افكيف يصح ان يكون بعض العين الموجودة بالفعل معدوماً محضاً، وكيف يصح ان تكون هي ليسيات صّرفة ؟ وربما تقع موضوعات لموجبات عقود خارجية صادقة، كما اذا تسخن بعض متصل مافي الخارج و تبرّد بعضه مثلاً، فيصدق لهذا البعض حارّ وذاك بارد بالفعل بحسب الخارج، و صدق الربط الائجابى يستدعى وجود الموضوع بالضرورة . و ليس يسوغ ايضا ان تكون هي متفازرة الوجود و مفروزة الوجود عن الكلّ بالفعل . فكيف يعقل الاتّصال الوحدانى، و هناك وجودات متفازرة متباينة ؟ و انت قد دريت غير مرّة، ان الوجود شرح الذات المتقرّرة و حكاية الهوية الواقعة، ولا يتحصّص ولا يتكثّر الاّ بالاضافة الى موضوعات متكثّرة . فاذا تفازرت هناك وجودات متباينة، كان لاحالة انّها ذلك بحسب ذوات متفازرة متباينة، كلّ منها هويّة واحدة متّصلة، ولا يسع السرّ السليمّ والذهن الغير المتؤف، ان يتصوّر هويّة واحدة متّصلة بالذات بوجودات متكثّرة متباينة .

- ١٨ فاذن قد استبان انّ الاجزاء المقدارية للهوية الشخصية المتّصلة بالذات، موجودة لاحالة بعين وجود الكلّ المتّصل، لا من حيث انّها امور موجودة برؤسها، اتفق ان كان لها في الاعيان وجود واحد، هو وجود تلك الهوية المتّصلة الواحدة، كما هو سنة الطبايع المرسلة المحمولة، بل من حيث انها ابعاض ذلك المتّصل التذى هو موجود واحد برأسه . فاذن، انبأ الاجزاء المقدارية وجودها في الاعيان بين صرافة القوة ومحوضة الفعل . ثمّ اذا طرء الانفصال، شوهدت ذوات متباينة متفازرة . فيكون الوجود، اذن، قد تعدّد بالضرورة .

- و بالجملة، الوجود نفس الموجودية المصدرية، وليس يتصور له تخصص وتكثر،
 ألا بالإضافة الى موضوعات، متكثرة، فحينما اتحدت الذوات توحد الوجود، و ريثما
 ٣ تباينت تكثر. فاذن، انما الاتصال والانفصال مصيرهما الى توحد الوجود وتكثره،
 ففصل المتصل تكثير الواحد، وصل المنفصلين توحيد الكثير، ولا يتصور مع طرؤ الانفصال
 بقاء الصورة الواحدة الانصالية. فالقسمة اذن ان هي بالحقيقة ألا تحويل الوجود الواحد
 الى وجودات متكثرة. ومن هناك يتبرهن ان الواحد بالاتصال لا يختلف بالحقيقة، ولا
 يتصل مالا يتشابه بالطبيعة. فاذن، المتصل الواحد اجزائه المقدارية متحدة بالماهية
 متشابهة بالطبيعة بثة. وهي لا تحصل ألا بعد حصول الكل. فلذلك يقال انها ليست
 ٦ اجزاء على الحقيقة، بل على المسامحة والتشبيه، وهي متشاركة في الاسم والحد، ومتوافقة
 و موافقة للكل في الماهية. والطابع المرسله المحمولة ايضا يقال لها انها اجزاء لجوهر
 الماهية على المسامحة والتوسع، لاعلى الحقيقة، ولكن من سبيل آخر. فهذا اصل عظيم
 الجدوى من الاصول البرهانية التي هي المبادئ لاثبات الهيولى الاولى. فاحتفظن
 ١٢ به، ولا تكن من الغافلين.

وَمِيْضُ

- ١٥ اَلَمْ نَتْلُ عَلَيْكَ؟- ان مضممة الكلبيات لا تثمر امتناع الحمل على كثيرين،
 والكلبيات المتضامة متناهية وغير متناهية ككلتي واحد، في حكم عدم افادة الشخصية
 وهوية الشئ وتعيينه ووحدته وتشخصه وخصوصية وجوده المنفرد له، كليها واحد.
 ١٨ لست اقول: مفهوم التشخص هو بعينه مفهوم الوجود بالحمل الاولى الذاتي. بل اقول:
 ينبوع التشخص هو ينبوع الوجود، وتشخص الشئ من جهة نحو وجوده الذي يخصه،
 منمازا عن وجودات سائر الاشياء، مباينها في الحمل بماله من الخواص واللوازم والاعراض
 ٢١ السالقة التي هي امارات الوحدة الشخصية، من تلقاء اقتضاء جوهر الماهية، او بحسب
 استعداد المادة وانما مبدأ شخصية نحو الوجود استناده الى الوجود الحق المتشخص بنفس
 ذاته وارتباطه به ممتازا عن سائر الوجودات. فاذن، شخصية، الاشياء بمبدعها المتشخص

- ٣ بالذات، كما وجودها ووجودها به . وتشخص الشيء هو نحو وجوده الذي يخصه، فايضاً عن مبدعه . فان كان من الانوار المفارقة، كان جوهر حقيقته، بحسب جوازه الذاتي، صالحاً لقبول الوجود والتشخص من فيض جاعله . ففاعله الفيض بذاته يفعل ماهيته وشخصيته . وان كان مما كونه للمادة ، فتهيؤه للقبول بحسب ما يستأنف لمادته من الاستعداد .
- ٦ وان فتشت عن كنهه المسئلة ، فالانسان الكبير، وهو النظام الجُمليّ لعالم الامكان، حيث انه بشخصيته التي هو عليها اكمل النظمات الممكنة، ومن الممتنع بالذات نظام آخر فوقه او في رتبته، بحسب الكمال، فعناية الباري الجواد، عز اسمه، وهي الطبيعة الكلية المدبرة الحافظة لنظام الكلّ، اذ هو سبحانه ذو الفضل العظيم التام بمجده وعزه وفضله ورحمته، و فوق التمام، قد اوجبت ان يختارّه و يُريده و يفعلّه و يفيضه بذاته الفعالة الفياضة و
- ٩ حكمته التامة البالغة . فاذن، النظام الجُمليّ الواقع بنفسه لابتسّط شيء ما، ولا بمدخلية امر ما خارج عنه، و رآه ذات الله سبحانه، اذ لا خارج عنه اصلاً، مرتبط بالمبدع الحقّ، وهو سبحانه بنفس ذاته مبدعه وصانعه ومفيضه و فاعله . فالنظام الواحدانيّ الجُمليّ مرتبط بوحده و هويته بالواحد الحقّ المتشخص بذاته ، و متعين الصدور عنه . فهو لا محالة موجود شخصي بالذات، ونحو وجوده، فايضاً عنه سبحانه، هو حقيقة تشخصه ومبدأ شخصيته، واما كلّ جزء من اجزاء نظام الكلّ، من المفارقات والهولانيات، فانما يتشخص بالصدور عن جاعله جزءاً من النظام الجُمليّ الواحد بالشخص، اذ ليس يتصور جزء الشيء الشخصي المتميّز عن سائر اجزائه في الوجود، بما هو جزؤه الخاصّ المتميّز، الا شخصياً ، و العناية
- ١٨ تقصد النظام على القصد الاول والاجزاء من حيث هي اجزائه .
- فاذن، الاشياء اذا انبسطت و تفاعلت في لحاظ العقل، و بانّت عن المبدأ الاول، صحّ تعليق البعض ببعض، فيقال في بادى اللحظ : هذا من ذاك، ولاجل ذلك، ابتداءً بلا واسطة، وان انتهى الاستناد في السلسلة الطولية اليه سبحانه اخيراً بالضرورة البرهانية.
- ٢١ واما اذ لوحظت جملتها، بحسب النظام المتسق الواحد الجُمليّ، فليس هناك الا موجود واحد بالنظام، متكثّر بالتأليف، مستند بجميع اجزائه في السلسلة العرضية الى الجاعل الفيض سبحانه،

مرة واحدة، ومتشخص به سبحانه مرة واحدة. فيكون هو الفاعل والغاية على الاطلاق، وهو الوجود الحقّ والتشخص القائم بالذات. وكلّ موجود سواء، فهو مطابق انتزاع الوجود منه، وكلّ متشخص غيره فهو مطابق انتزاع التشخص منه. ولا وجود ولا تشخص. ولا حول ولا قوة الا بالله العليّ العظيم. فهذا اصل كريم ضابطته امّ الاصول البرهانية.

وَمَيِّضٌ

واذ تأسّس انّ الاتصال والانفصال توحّد الوجود وتكثّره، وانّها تعدّد الوجود تكثّر الاشخاص الموجودة، وتوحده توحّد الشئ بالشخصية، فقد ثبت انّ الوحدة الاتصالية، مساوق الحصول لا محالة للوحدة العددية الشخصية، والكثرة الانفصالية للكثرة الشخصية، فاذن، قسمة المتصل مطلقا تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية، والاجزاء المقدارية متاخرة عن الكلّ في الوجود، والصورة الانصالية ممنوعة البقاء بشخصيتها مع طرؤ الانفصال، سواء على ذلك اكان في الاعيان ام في الوهم. فالجسمان لا يصح ان يكون شئ منهما جزء جسم واحد متصل، الا على سبيل الفرض والتقدير، لا بالفعل.

والشجرة مثلا جسم واحد بالطبع، وحدة بالتنوع ووحدة بالشخصية لا وحدة مقدارية. فالنار او الماء مثلا جزء من شجرة واحدة، لامن جرمية واحدة وبصورة متصلة واحدة مقدارية. فليست حرز من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. فهذا ايضا اصل من الاصول في باب اثبات الهوى.

وَمَيِّضٌ

اعلم انّ الوحدة الشخصية، بل الوحدة العددية مطلقا تختص من بين انواع الوحدة، بانّها بحسب طباعها ليست بحيث يمكن لها ان تزول عن موضوعها، فتستعقب عليه بعينه الكثرة الشخصية المقابلة. بل انّ زوالها مساوق زوال موضوعها بته. وبالجملة يمنع توارد الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية التي هي مقابلتها، على موضوع واحد

بعينه . فاذا بطلت وحدة شخصية او كثرة شخصية، بطل بطلانها جوهر ذات موضوعها . .
 و اذا حدث حدث معها جوهر ذات الموضوع . انما احتمال التوارد على معروض بعينه
 ٣ شاكلة سائر اقسام الوحدة والكثرة . اليس قد تبرهن ان الوحدة الشخصية، هي عين نحو
 الوجود او مساوقه . ومن المتهاافت الباطل ان يبطل نحو وجود الشيء، وتستمر ذاته باقية .
 وليس يُعقل توارد وجودات مختلفة على ذات ما واحدة بعينها اصلا، لا بحركة، ولا بالبحركة.
 ٦ وايضا اليس انما الوحدة الشخصية مفهومها عدم الانقسام الى الجزئيات، كما الوحدة
 الانصالية انما مفهومها عدم الانقسام بالفعل الى الاجزاء المقدارية . فلو امكن زوالها
 عن ذات الموضوع، مع استمرار بقاء الذات، بتعقب الكثرة الشخصية المقابلة لها عليها،
 ٩ لصحت صيرورة الجزئي كلياً والشخصي طبيعة "مرسلة" . وهو خلف محال، "خارج" عن
 دائرة التصور . فهذا آخر الاصول التي يتفرع عليها اثبات الهيولى . وهو اصل ثابت
 لا يستنكر حكمه احد من آل العقل و حزب الحقيقة .

وَمِيزُ

١٢ لعل من في اقليم الفطرة العقلية لا يفرق هناك في الاستحالة بين التعاقب التعقبي
 في الفطرة الثانية، والتبادل الابتدائي من بدؤ الفطرة الاولى . فالبيانان لمتلوان عليك من
 السيلين ناهضان بالتبيان في الصورتين . بل ان كون الشيء في جوهر نفسه بحيث لا يأتي
 ١٥ ان يكون له في ابتداء الفطرة الاولى هذا الوجود او ذاك الوجودان . و حقيقة الجزئية
 او طبيعة الكلية وهوية الشخصية او ماهية الطبيعة المرسلة، اشهد على نفسه بالتهافت و
 الفساد، من امكان التوارد عليه على التعاقب، من بعد في الفطرة الثانية، ثم اما يتدبر ؟ - انه
 ١٨ لو كان لمفهوم ماصلوح ان يكون في اول الفطرة الاولى، اما على طباع امكان تكثر الاشخاص،
 واما على طباع امتناع الحمل على كثيرين، كان يتصور هناك حالة ثالثة للمفهوم، هي الطباع
 ٢١ المشترك بين الامرين وكان انما له بحسب الذات ذلك الطباع المشترك، دون شيء من
 الخصوصيتين . فهل يتفوه بتسويغ ذلك من في عرض مزاج الفطرة الانسانية ؟ ثم انه
 حينئذ يلزم ان يكون كل من الامرين بخصوصه له، لا بنفس الذات، بل من تلقاء

مقتض لذلك من خارج ، فيكون الجزئي جزئياً لا بالذات ، بل بعلّة ، والشخصي شخصياً ، لا بالذات بل بعلّة ، والكلّي كلياً ، لا بالذات ، بل بعلّة ، والطبيعة المرسلّة طبيعة مرسلّة لا بالذات ، بل بعلّة ، وكان الموسوّغ لمثل ذلك منسلخ عن الفطرة .

٣

فهذا أصل يستبين به سبيل اثبات الهيولى ، على تقدير القول بالاجسام الصغار الصلبة الديمقراطية ، وينحل التشكيك بالفرق بين الانفصال الطارى في الفطرة الثانية و الانفصال الخلقى في الفطرة الاولى ، بالامتناع والامكان على ذلك التقدير ، فليُفقه .

٦

وَمَبْصُورٌ

ولعلّك تقول انّ هناك شكّاً قد اعضل الامر فيه بالمنتظعين ، واعتاص المحيض عنه على المتحدّ ليقين . وهو انّ ابعاض المتصل الواحد موجودة في الخارج ، على ما قد استبان ، بعين وجود ذلك المتصل ، لامعدومة في الاعيان راسا ولا متفازة بالوجود ، مناهزة هي عن الكلّ ولا بعضها عن بعض في نحو الوجود الخارجى بته . واذن يلزم صحة حمل الاجزاء المقدارية بعضها على بعض وعلى الكلّ . فيصدق قولنا : هذا الذراع هو نصفه ، وهذا النصف منه هو ذلك النصف الاخر ، اذ انّا ملاك ذلك الاتحاد في الوجود ، ولا حقيقة للحمل الاّ اتحاد الحاشيتين في الوجود و تغايرهما في الذهن . وهو امرٌ بين الخلف مستبين الفساد .

١٥

فيقال لك : حلّ عقدة الاعضال سبيله انّ الاثنيّة المعبرة في ملاك الحمل ، انّها مغزاها تغاير حاشيته في الذهن ، واتحادهما في ظرف الحمل ، على ان يكون تشاركهما في ذلك النحو بعينه من الوجود على الاستقلال ، واثنيتهما الذهنية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر ، ملحوظة باعتبار القياس الى الوجود في ظرف الحمل ، اعنى الخارج في العقود الخارجية ، ولحاظاً آخر من لحاظات الذهن ، غير لحاظ الاثنيّة في العقود الذهنية ، ومطلق نفس الامر في العقود الحقيقية على معنى انّ ما تحقّق في لحاظ الذهن بوصف الاثنيّة والانبياز ، هو المتحقّق في ظرف الحمل على سبيل التخالط وشأن الاتحاد . فلا يرجع الامر الى الوحدة الصرفة او الاثنوّة الصرفة ، فينظم ملاك حقيقة الحمل .

٢١

فاذن، ليس يتصحح الحمل الا اذا ما كان الاثنان في لحاظ الذهن قد تخلطوا واتحدا،
 بحسب الوجود في ظرف الحمل، على ان يكون ذلك النحو من الوجود بعينه لكل من ذينك
 الاثنين براسه، وعلى استقلاله، اما بالذات وعلى الحقيقة بالنسبة اليهما جميعا، وذلك في الحمل
 بالذات، او بالنسبة الى احدهما فقط بالذات و بالنسبة الى الاخر على المجاز العقلي، وذلك
 في الحمل بالعرض، حتى انه يتصحح للعقل ان يحكم بان الموجود في وعاء الحمل اثنان
 في نفس الامر على الاستقلال، وان كان نحو وجودهما، في وعاء الحمل، واحداً، فليس
 يستوجب ذلك تحققهما في وعاء الحمل على شأن الاثنية، وعلى سبيل مميّز الوجود،
 لان مناط التعدد والاثنيّة وشار الانميّاز والانفراز في ظرف، انما هو اثنية نحو الوجود
 وتعدد شخص الحصول في ذلك الطرف.

واذا تأسّس ذلك فنقول : قد استبان ان ما يكون موجودا بعين وجود المتصل
 الواحد، بما انه بعض من ذلك الموجود البسيط الواحد وحدة صرفة، وبعض الموجود،
 الواحد، الوحداني الذات والهوية، يمنع ان يكون مبايناله في الحصول، منهازاعه في الوجود،
 او معدوما صرفاً، لامن حيث ان ذلك الوجود بعينه قد انتسب اليه ايضاً برأسه انتساباً
 بالذات او بالعرض، كما انه انتسب الى ذلك المتصل براسه انتساباً بالذات، فهو غير معيار
 بمعيار الحمل. فانه لا يكون محمولاً عليه اصلاً، لاحتمالاً بالذات، ولا حملاً بالعرض، اذ ليس
 الموجود برأسه هناك اثنان في نفس الامر، ونحو وجودهما في وعاء الحمل واحد، حتى يصح
 الحكم بان الموجودين في حد ذاتيهما على الاستقلال، اتفق ان اتحدا بحسب نحو الوجود،
 اما بالذات او بالعرض. بل الصحيح ان الموجود في حد ذاته واحد، ثم الذهن يحلله الى
 ابعاض غير ممكنة التخلف عنه في الوجود ولا صحيحة الانفراز عنه بحسبه.

فهذا سبيلنا معشر الحكماء الراشدين في العلم، فلا تحييصن عنه، فانه فرجا رحكم
 العقل في دائرة الحمل. فاما المقلدون فانهم يهييمون في المفاوز ويتيهون في المتايه،
 و امثلهم طريقة يسلك مسلك ضعفاء العقول، فيتشبث في مغرق التشكيك بحشيش
 التخصيص، ويقول، على سياق مقالة النحاة في مقاماتهم، ان التعارف قد خصص الحمل بالاتحاد

في الوجود، مع عدم التمايز في الوضع . ومنهم من يفضلّ عن السبيل ، فيز تكب تسويغ الحمل
في الجزء المقداريّ ويقول : نصف الذراع مثلا اذا أُخِذَ من حيث الطبيعة المقدارية
لابشر شيء كان محمولا على كله . ولا يستشعر انّ الطبيعة المقدارية لابشر شيء من
الاجزاء المحمولة التي تقوم منها الحقيقة ، بحسب سنخ جوهر الماهية ، وهي من حيث طبيعة
الحقيقة المرسله ، والاجزاء المقدارية بحسب الكمية والاتصال ، هي التي ينحل اليها شخص
المتصل ، وهي من حيث شخصية الطبيعة الامتدادية ، وتلك متحدّه مع الحقيقة المرسله المتقومة
منها ، وهذه مباينة للهوية الشخصية المنحلة اليها بتّة . فليتبصّر .

وَمَبْنُصٌ

انّ هبولى عالم الكون والفساد واحدة بالشخص في ذاتها ، وحدة شخصية مبهمه ، ولها
تشخيصات بالعرض ، بحسب اشخاص الصور ، المتواردة عليها والمحصلة لاهام وحدتها الشخصية
الذاتية . و انّ مقوم ذاتها الواحدة بالشخص من الصورة الجرمية الممتدة بالذات ، طبيعة
الصورة التي قسط امتدادها من المساحة ما بين مركز العالم ومقرّ سطحى فلك القمر ،
مرسله بالقياس الى خصوصيات مراتب الاتصالات والانفصالات ، بعد انحفاظ ذلك
القسط المساحى بعينه ، في تطورات الاتصال والانفصال جميعا . وكذلك هبولى كلّ
جسم بخصوصها . فان مقوم خصوصية ذاتها ، القسط المساحى المعين من الصورة الجوهرية
الممتدة بذاتها لذلك الجسم بخصوصه ، لا بشرط شيء من خصوصيات الاتصالات و
الانفصالات . وكلّ من تلك الخصوصيات المتصلة والمنفصلة بشرط انحفاظ نصاب
القسط المساحى ، محصلة لوحدة ذات تلك الهبولى الشخصية ، ورافعة لاهامها .
ولا كذلك الامر في الصورة الجسمية . فانّ القسط المساحى المتصل المتعين
باتصاله المعين بعينه ، ميزان تشخيص الصورة الجسمية الممتدة بذاتها ، و ملاك شخصية
شخصها بخصوصه ، كما قد تعرفته .

و من هناك يستبين انّ انفصال الصورة الجرمية المتصلة الواحدة بالشخص الى
صورتين متصلتين شخصيتين ، ليس يستوجب تبدل هبولاها الواحدة بالشخص في حدّ

ذاتها الى هيوليَّين شخصيتين متكثرتين بالهوية الشخصية، كما الامر في الصورة . فاذن،
انقسام الصورة الشخصية وانفصالها الى صورتين متباينتين بحسب الهوية الشخصية بالذات،
ليس مبدأ استيجاب انقسام المادة الشخصية و انفصالها و تبدلها الى مادتين شخصيتين
متباينتين بالهوية الشخصية الا بالعرض، لا بالذات . فيسقط التشكك بالزام ان تكون
للهيولى الاولى هيولى ومادة لما قد بان ان المقوم لشخصية الهيولى الواحدة بالشخص، انما
هو المرتبة المساحية من الصورة الجرمية، لاشئ من خصوصيات الاتصال والانفصال في
القدر المساحي المساوقين للوحدة والكثرة الشخصيتين .

فهذا معنى ما تسمّعهم يقولون : الصورة الجسمية الممتدة بذاتها ، بحسب
نفس طبيعتها لا بشرط شئ* ، مقومة لجوهر ذات الهيولى الشخصية ، بماهى هيولى شخصية
و شريكة لعلّة تشخصها و ذاتها المتشخصة المبهمة المستبقة بتوارد الصور الشخصية
عليها ، و متقدمة عليها تقدما بالذات ، و بحسب خصوصيته هويتها الشخصية المتقدرة
المسوحة ، حالة فيها و متقومة بها . فاذن ، ابهام وحدة الهيولى الشخصية بالنسبة الى
الصورة الجسمية ، انما هو بالقياس الى الاتصالات والانفصالات ، لا بالقياس الى مراتب
الاقدار المساحية . فهوى جسم قدره في المساحة ذراعان في ذراعين ، مثلا ، و يتمتع
ان تقبل صورة جسمية قسطها من الامتداد بحسب المساحة ثلثة اذرع او ذراع
و نصف مثلا .

فاذن، الامر في التخلخل والتكاثف الحقيقيين، ليس على ماتحسبه الجماهير، باذهانهم
المشهورية، بل على سبيل آخر، كما حققناه في حيزه ومقامه . ثم ان للهوى الشخصية في
حدّ وحدتها المبهمة ابهاماً، بحسب الصور الطبيعية المتنوعة ايضاً، ولكن بالقياس الى خصوصياتها
التي تتوارد عليها وهى تحت الكون، لا التي وجودها فوق افق التغير والتبدل، وليس يمضى
فية حكم الكون والفساد والزمان والحركة .

ومضة

هل قرع سمعك ؟ - ان للحركة معينين، احدهما حالة بسيطة شخصية، هى كون

- المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى، كونا شخصيا سيئلا مستمر الذات الشخصية، مادامت الحركة باقية، غير مستقر النسبة الى حدود مافيه الحركة . فلا محالة ، اى آن يفرض فى زمان الحركة، تكون فيه للمتحرك موافاة حدّ من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده، فلا يكون له ذلك الحدّ فى آئين، كما يكون فى كلّ من حدّى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة، بحسب نفس ذاتها السيالة الغير القارة ، بحسب نسبتها اللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة ، يقال لها الحركة التوسيطية ، وليست هى بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ، ولا من الموجودات التدريجية الحصول ، بل هى من الموجودات الزمانية التى يستلزم وجودها زماناً ما تكون هى موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده ، بل على أن تكون بتمام هويتها موجودة فى كلّ جزء من أجزائه، وفى كلّ حدّ من حدوده على خلاف الامر فى الموجودات التدريجية الحصول . ولا يصحّ أن يتوهّم أنّ مفروض يقال له : إنّه آن أول الوجود و ابتداء الحصول على خلاف الأمر فى الموجودات الدفعية .
- ١٢ فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ، ولا على زمان ما ، ولا على أمر ما ممتدّ الهوية أصلاً ، إنّها تكون منطبقة الذات انطباقاً سيئلاً أبداً على حدّ غير منقسم من حدود المسافة و على آنٍ غير منقسم من آئات الزمان .
- ١٥ والثانى هيئة متصلة هى القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية ، وهى تدريجية الوجود غير قارة الأجزاء ، إنّها وعاء هويتها وظرف حصولها الزمان، وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكوان مفروضة فى الوسط بحسب حدود مفروضة فى المسافة ، و آئات موهومة فى الزمان .
- ١٨ فالحركة بالمعنى الأوّل خارجة عن الحركة بهذا المعنى ، غير قائمة بها ، بل راسمة لآياها و قائمة بموضوعها ؛ وهلاك راسمتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية السيالة، و عدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة فى المسافة .
- ٢١

وَمَقْصِدُ

كما في الحركة امران مختلفان بالمفهوم متباينان بالذات، فكذلك بازاءهما في الزمان
 شيان مختلفان. احدهما الآن السيال، وهو مكيال الحركة التوسطية، وما تنطبق هي عليه
 غير مفارقة اياه، مادامت موجودة. والآخر الزمان المتصل الممتد، وهو مقدار الحركة
 القطعية، وما توجد هي فيه و تنطبق عليه. وكما الحركة التوسطية السيالة و راء حدود
 الحركة، بمعنى القطع، فكذلك الآن السيال غير الآن الذي هو طرف الزمان و الفصل
 المشترك بين قسميه الماضي و المستقبل، و غير قائم به، بل راسم اياه وقائم بحرم الفلك
 الاقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي محل الزمان والحركة التوسطية
 الدورية التي هي ملزومة الان السيال، و بالان السيال تُكالمُ الحركات التوسطية
 الدورية والاستقامية جميعا، كما بالزمان تُقَدَّرُ جميع الحركات القطعية المستديرة و غير
 المستديرة. والان السيال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع، في ازاء
 النقطة الفاعلة للخط، كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح. و الانات الموهومة
 التي هي اطراف الازمنة والاكوان في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة
 بمعنى القطع، في ازاء النقاط التي هي اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضة في الخط
 المتصل بالتوهم، الا ان الآن الطرف ليس الا الآن الوهمي في الزمان، ولا يكون الا واصلًا،
 و النقطة منها موهومة و اصله، و منها موجودة فاصلة، كما حدود الحركات القطعية
 و اطرافها.

وَمَقْصِدُ

لا تَنَسِيَنَّ مَا حَقَّقْنَاهُ فِي الْاَفْقِ الْمُبِينِ، ان طبيعة حركة الفلك الاقصى التي هي
 محل الزمان بخصوصها، لا طبيعة اية حركة كانت، جزء علة الزمان و متقدمة عليه، تقدمًا
 بالذات، وتشخص اية حركة كانت، سواء عليها ا كانت التي هي محل الزمان ام غيرها،
 مشروط بالزمان، ولادور، كما قد قيل لك من قبل في الهيولي والصورة، ان الصورة بما هي
 صورة ما، و بما هي طبيعة الصورة، جزء لعلة الهيولي الشخصية، ثم الهيولي المتشخصة علة

لنشخص الصورة بوجه مّا، اى علّة قابلة للصورة الشخصية، من حيث هى صورة شخصية .
 فالزمان ليس من جملة المشخصّات بمعنى العلل المشخصّة لشيء من الاشياء، ألا
 الحركة، لانّ الحركة بطباع ذاتها الموجودة، لا توجد منسلخة عن السرعة والبطؤ، وهما ليسا
 ٣ ينفكّان عن الزمان بل عن تعيّنه، اذا السرعة المعيّنة انما تعيّنها بخصوصه بحسب زمان بعينه.
 فاما سائر الاشياء المتشخصّة الزمانية، فانّ الزمان بالاضافة اليها، ظرف التشخص والوجود،
 ٦ لامن جملة العلل المقتضية الا بالعرض، وبحسب اعتبار ما بالعرض يقال : الامور مرهونة
 باوقاتها .

وهذا ما رامه الشريك الرئيس في ثالث عشر ثانية طبيعيات «الشفاء» بقوله :
 والزمان ليس بعلة لشيء من الاشياء، لكنّه اذا كان الشيء مع استمرار الزمان يُوجد او
 يُعدم، ولم تُر له علّة ظاهرة، نسب الناس ذلك الى الزمان، اذ لم يجدوا هناك مقارنا
 غير الزمان، او لم يشعروا به .

وَمِیْضٌ

- ١٢ ان رأيتَ سرّك منزجاً بما ينفثُ المتشكّكون في عُقْدِ التشكيك، ان الكون في
 الوسط يصدق على كلّ من الاكوان الوسطيّة المنفرضة بحسب الحدود المعيّنة الممكنة
 ١٥ الانفراض في المسافة المتصلة الشخصية . فيكون الحصول في الوسط امرا كليّاً، لا واحداً
 بالتشخص مع كون المسافة المتصلة هويّة واحدة شخصية . ومن هذا السبيل نفقشهم
 في عُقْدَةِ التشكّك في حمل الجزئيات بعضها على بعض، كهذا الناطق بالقياس الى هذا
 ١٨ الانسان، وهذا الحيوان وهذا الكاتب وهذا الابيض مثلاً، انّه لو صحّ ذلك، لزم ان يكون
 هذا الناطق، مثلاً، ذا وحدة مبهمه بالقياس الى تلك الجزئيات التي يحمل هو عليها، فيلزم ان
 يكون الجزئى كليّاً، والشخصى طبيعة مرسلّة . فاعلّمن ان معيار كون المفهوم كليّاً
 ٢١ وطبيعة مرسلّة، هو كونه في حدّ نفسه ذا وحدة مبهمه، بالنسبة الى اكثر من هويّة واحدة،
 فلا يتأبى بوحدتها المبهمه ان تكون له تحصّلات منظرة، كلّ واحدة منها اقوى واتمّ
 من تحصيل طبيعته الواحدة المبهمه في حدّ وحدة جوهر ذاتها المبهمه . فهذا ما يُعنى بكون

المفهوم طبيعة كليةً مرسلةً مقولةً على كثيرين .

- ٣ و الامر في الحركة التوسيطية الشخصية، بالنسبة الى تلك الاكوان الوسيطية، ليس على هذا السبيل . فن المستبين ان مناط التحصل الشخصي لجوهر ذات الحركة التوسيطية و لكل من الاكوان الوسيطية، هو وحدة الموضوع و الزمان و مافيه الحركة و تعيين المبدأ و المنتهى، كل ذلك بالتشخص، لاغير . فاذا توسّط هذا المتحرك الشخصي في هذا الزمان ٦ الشخصي في هذه المسافة المتصلة الشخصية بين طرفيها الشخصيَّين اللذين هما المبدأ و المنتهى، لم يكن يزداد بعد ذلك بشيء من الاكوان و الحدود المعينة المفروضة الوسيطية تحصيلًا و تشخصًا، بحسب تلك الحركة اصلا . بل انما يلحق الهوية المتحصلة الشخصية ٩ عوارض نسبيةً تدريجيةً زائدةً على تحصيل وحدتها الشخصية، بحسب موافاة حدود مفروضة في تلك المسافة المتصلة الشخصية . فاذن، ليس يتعدّد و يتكثّر التحصيل الشخصي للكون في الوسط، الا بتعدّد المسافة و انبثات اتّصالها و حصول مبدأ و منتهى متعينين بالفعل ١٢ و رآء ذينك الاولين .

- و على هذا الاسلوب، يستبين لك السبيل في حمل الجزئي على الجزئيات المتحدة جميعا في نحو الوجود . فن المنصرح ايضا انه ليس هناك حصول تحصيلات شخصية منسوبة الى طباع مفهوم واحد بنفس طبيعته متكثّر بحسب تلك التحصيلات المتكثّرة المنسوبة الى طبيعته الواحدة . بل الامر هناك على العكس، فان هناك تحصيلًا شخصيًا واحداً بحسب نفسه، متكثّرًا بحسب الطبايع المتعدّدة المنسوب هو اليها . فاذن الامر في الجزئي المحمول على الجزئيات المختلفة بالمفهوم لا بالتحصيل، على خلاف شاكلة الوحدة المبهمة التي هي ١٨ معيار كون المفهوم طبيعةً كليةً مرسلةً مقولةً على كثيرين، من وجوه عديدة .

- الاول ان الطبيعة هنالك واحد. بحسب نفس الذات متكثّرة بحسب التحصيلات ٢١ المتعدّدة المنسوبة اليها، و هناك التحصيل واحد بحسب نفس الذات، متكثّر بحسب الطبايع المتعدّدة المنسوب هو اليها .

الثاني ان التحصيلات الكثيرة هنا لك تحت الطبيعة الواحدة المقولة عليها من حيث

التحصّل، وهناك الموضوعات و المفهوم المحمول عليها جميعا في درجة واحدة من التحصّل والتعيّن . فلا محالة يزداد التحصّل هناك، ولا كذلك الامر هناك .

الثالث انّ ميلاك التحصّل في كلّ واحد من الكثيرين هنالك، خارج عن قوام ماهو ٣
ميلاك التحصّل في سائر الآحاد ، والامر هناك على خلاف ذلك .

الرابع انّ الموضوع والمحمول يستحقّان الوضع والحمل هنالك، من حيث التحصّل والابهام، وهناك ليس الامر على هذا السبيل . ٦

ثمّ من المستغرب من شريكنا في الرياسة، وقد حصّل هذا الاصل فسلك مسلكه في طبيعيات الشفاء، وابطل به عقدة الشكّ في باب الحركة التوسّطية، انه لم يسلكه في باب الحمل، فاستنكر حمل الجزئيّ مطلقا في قاطيعورياس الشفاء . فليتعرف . ٩

وَمِيضٌ

الَسْتُ اذن قد تحقّقْت ؟ - انّ الفرق بحسب الاتصال الغير القارّ بين الحركة

التوسّطية والحركة بمعنى القطع، وكذلك بين الآن السّيال والزمان الممتدّ، انّ الاتصال ١٢
الغير المستقرّ على سبيل التصرّم والتجدد في الحركة التوسّطية، والآن السّيال انّها وفي لازم الامر البسيط الموجود الشخصي، اعنى النسبة الغير المستقرّة الى الحدود المنفردة بالموافاة،

وفي الحركة بمعنى القطع، والزمان الممتدّ هو في نفس الهويّة المتصلة الممتدة الموجودة، و ١٥
انّ الحركة بمعنى القطع والزمان الممتدّ انّها يرتسمان من نفس ذات الامر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات و عدم استقرار النسبة، بل انّها هويتاهما متحصّلتان من مجرد

ذينك الوصفين للامر البسيط الراسم لهما، اعنى الحركة التوسّطية والآن السّيال، لا غير . ١٨
فاذا حكمت انّ الراسمين موجودان في الاعيان على ذينك الوصفين، فقد لزمك لا محالة انّ تحكّم انّ الهويّتين المتصلتين المرتسمتين بل المتحصّلتين من نحو وجودهما على ذينك

الوصفين موجودتان ايضا في الاعيان بقّة، ان كنت بسلامة قريحتك من مرض الخِدا ج ٢١
و آفة الاعوجاج من حيز الحقيقة و رجال الحكمة .

ومن سبيل ثان برهانيّ ايضا، اليس قد تحقّق عند بصيرتك غير مرّة واحدة ؟-

انّ ارتفاع الامر الواقع عن متن الدهر محال وآلا، لزم الامتداد في الدهر . وايضاً، الموجود في زمان مّا لا يرتفع في الدهر عن زمان وجوده، وآلا، اجتمع النقيضان، ولا عن زمان آخر غير زمان وجوده ، لانه لم يكن موجوداً فيه ، حتّى يرتفع عنه . بل انما ينجّد وينبّت استمرار وجود الشيء الزماني في الزمان . فيحسب غير ذى بضاعة التحصيل ، انّ العدم قد طرأ على وجوده الواقع في زمانه . و الصحيح انّ الوجود لم يحصل في الزمان البعد رأساً ، لانه قد بطل الوجود الحاصل في الزمان القبل ، وعلى هذا السبيل حقيقة الامر في النسخ والبداء ، على ما قد افترّ تحقيقه في مقررّه .

و اذ قد استبان ذلك فتقول : لما كان الكون في الوسط وكذلك الآن السيال حاصلًا في حاقّ الاعيان، في كلّ جزء من الاجزاء المنفرضة في زمان الحركة، وفي كلّ حدّ من حدوده وحصوله في ذلك الجزء وفي ذلك الحدّ، بما هو حصول في ذلك الجزء وفي ذلك الحدّ، ليس يبطل في فضاء وعاء الدهر بتهّ، وان انقضى في مضيق افق الزمان، فقد انصرح انّ بين الحصولات في تلك الاجزاء وفي تلك الحدود ، من حيث هي حصولات فيها ، اتصالاً في التحققّ ، بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر ، وان كان بعضها منقضيّاً وبعضها متجدّداً ، بحسب الوقوع في مضيق افق الزمان . وايضاً ، قُطِعْ اىّ جزء فُرِضَ في المسافة ، ليس يرتفع عن الواقع عن زمانٍ هو فيه ابدًا . وكذلك موافاة اىّ حدّ اُنْتَزِعَ منها ، ليست تبطل في الواقع بما هو واقع في آنٍ بعينه اصلاً . وتلك القُطُوع والمُوافآتُ، هي في ظرف الاعيان ، فلا محالة يجب الاتّصال الواقعيّ في ظرف الاعيان بين القُطُوع المفروضة للاجزاء المنفرضة في المسافة، وكذلك بين المُوافآت المفروضة بالقياس الى الحدود المُتَوَهِّمَةِ ، بالضرورة الفطرية، وان لم يكن ذلك الاتّصال بحسب الاجتماع في حدّ من حدود افق امتداد الزمان . فليُعلم .

ومن سبيل ثالثٍ برهانيّ ايضاً، اليس ؟- اذا كان لا يُعْقَل انطباق الحركة التوسيطية والآن السيال على شئٍ من المقادير الواقعة بين الحدود المنفرضة اصلاً ، بل كان المتحرك ، بحسب ذلك ، يكون ابدًا في كلّ آنٍ من الآنات المفروضة في زمان الحركة ، على

- حدّ من تلك الحدود ، فيكون لاحالة ليس يصحّ للمتحرّك من تلقاء الحركة التوسّطية والآن السيّال ، موافاة مقدار ما هو بين حدّين من تلك الحدود المفروضة ، بل انما له ، من تلك الجهة ، في كلّ آنٍ بخصوصه ، موافاة حدّ بعينه غير منقسم ولا متقدّر اصلا ، لا غير . فاذن ، لو لم يكن له في الوجود الا الحركة التوسّطية و الآن السيّال ، لم يكن يتصور له ، بحسب الوجود في الخارج ، الا موافاة الحدود من دون موافاة شئ من المقادير المتّصلة التي هي بينها . فيلزم لاحالة ان يكون يَطْفُر ، مادام متحرّكا طَفَرَاتٍ لا الى نهاية ، على حسب المقادير المفروضة بين تلك الحدود لا الى نهاية ، ليتصحّح له موافاة تلك الحدود . فيكون يَطْفُر عن جملة المقادير بأسرها ويُوَافِي جملة الحدود بأسرها . فهذه هي الطفرة الحقيقية الكبرى ، وان هي الا اعظم سيئةً واكبر فاحشة من الطفرة المشهورية الصغرى التي قد تكلف تسويغها وتجشّم ارتكابها بعض الغاغة من جماهير المتكلّفين .
- فاذن ، قد تبرهن من هذه السُّبُل المستبينة ، أنّه ليس للمتحرّك بُدٌّ في قطع المسافة المتّصلة الموجودة ويَنثُل موافاتها في الخارج من حركة قطعية متّصلة موجودة في الاعيان منطبقة على الاتصال المسافي ، اعني المسافة المتّصلة التي فيها الحركة ، وعلى الزمان الممتدّ الذي تتكَمَّم وتَقْدَرُ هي به ، وتوجد بهويته المتكَمِّمة المتّصلة فيه ، على سبيل الانطباق عليه . و اذن ، فتمدّ وجب وجود الزمان المتدّ الذي هو وعاء وجودها وظرف حصولها ايضا في الاعيان في متن الدهر . ومن ذلك يستبين ان متن الدهر وعاء وجود الزمان الممتدّ . فليُتَبَصَّرْ

١٨

وَمَبْضُ

- لا تحسبن احداً ، من رؤساء الفلاسفة ومُعَلِّمِيهِمْ واتباعهم المحصلين ، مستنكراً لوجود الزمان الممتدّ بهويته المتّصلة من اَزَلِهِ الى اَبَدِهِ ، في كبد الخارج وحقّ الاعيان في متن وعاء وجوده الذي هو الدهر . و وجود الحركات القطعية المتّصلة جميعاً في ظرف الاعيان في وعاء وجودها ، و هو الزمان الممتدّ المتّصل الموجود في الدهر . وانما شِرْذِمَةٌ

٢١

من المقلّدين تَاهُوا بأوها مهم القاصِرة ، في مَتِيهَةً ظُلُمَات الشكوك المتراكمة ،
 فضلّوا عن سواء السبيل . وَكَانَ كُلِّيَمَاتِ وَالْيَفَظَاً للتلميذ في التحصيل قد
 ٣ أَوْهَمْتَهُمْ هنالك قَصْرُ الوجود في الخارج على الآن السيّال و الحركة التوسّطية .
 فنحن ، في الافق المبين وفي الصراط المستقيم ، قد استقصينا الفحص استقصاءً بالغاً ،
 لا يَبْدُرُ للشكوك مذهباً وَمَسْلَكاً ، ولا للاوهام مُسْتَقَرّاً ومُقَاماً . فلا حاجة لنا
 ٦ الى استئناف القول في سبيل ذلك مرّةً اخرى . فلنَقْتَصِرِ الآنَ ههنا على نقلِ
 عِصَةِ يسيرةٍ من كلام الشريك الرئيس ، فنقول :

قال في ثالث عشر ثانية طبيعيات «الشفاء» في حلّ الشكوك المقولة في الزمان :
 ٩ واما الزمان ، فانّ جميع ما قيل في امرِ اَعْدَامِهِ ، وانه لا وجود له ، فهو مبنيّ على أنّ
 لاوجود له في الآنِ : و فرق بين ان يقال «لاوجود له مطلقاً» وبين ان يقال «لاوجود
 له في آنٍ حاصلاً» ونحن نسلّم ونصحّح انّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون
 ١٢ للزمان ، ألا في النفس والتوهم . واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق ، فذلك صحيح
 له . فانه ان لم يكن ذلك صحيحاً له ، صدّق سلبه ، فصدق ان نقول انه ليس بين طرفي
 المسافة مقدارٌ امكانٍ لحركةٍ على حدٍّ من السرعة يقطعها ، وان كان هذا السلب كاذباً ،
 ١٥ بل كان للحركة ، على ذلك الحدّ من السرعة ، مقدارٌ فيه يمكن قطع هذه المسافة ، و
 يمكن قطع غيرها بآبطاءٍ واسرعٍ ، على ما قد بينّا قبْلُ . فالاثبات الذي يقابله
 صادق . وهو انّ هناك مقداراً هذا الامكان . والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقاً ،
 ١٨ وان لم يكن دلالةً على وجوده محصّلاً في آن او على جهة مّا ، وليس هذا الوجود له
 بسبب التوهم ، فانه وان لم يُتَوَهَّم ، كان هذا النحو من الوجود وهذا النحو من الصدق
 حاصلاً . ومع هذا ، فيجب ان تعلم انّ الموجودات ، منها ما هي متحققة الوجود
 ٢١ مُحَصِّلَتُهُ ، ومنها ما هي اضعف في الوجود . والزمان يُشَبِّهُ ان يكون اضعف وجوداً
 من الحركة ، ومُجَانِساً لوجود امور بالقياس الى امور ، وان لم يكن الزمان ، من حيث
 هو زمانٌ ، مضافاً ، بل قد تَلَزَمَهُ الاضافة . ولما كانت المسافة موجودةً ، وحدود

- المسافة موجودة ، صار الامر الذى من شأنه ان يكون عليها و مطابقاً لها او قطعاً لها او مقدار قطع لها ، له نحو من الوجود ، حتى ان قيل انّه ليس له البتّة وجود ، فقد كُذِّبَ ، فان أُريدَ ان يُجعلَ للزمان وجودٌ ، لاعلى هذا السبيل ، بل على سبيل التحصيل ، لم يكن ألا في التوهم . فاذن ، المقدمة المستعملة في ان الزمان لا وجود له ثابتاً معناه ولا وجود له في آن واحد ، مُسَلِّمَةٌ . ونحن لا نمنع ان يكون له وجود ، وليس في آن ، بل وجوده على سبيل الكون المتصل بان يكون اى آئين فرضتهما ، كان بينهما الشئ الذى هو الزمان ، وليس في آن واحد البتّة . و بالجملة ، طلبهم ان الزمان ان كان موجودا ، فهو موجود في آن او في زمان ، او طلبهم متى هو موجود ، ممّا ليس يجب ان يُشْتَغَلَ به . فان الزمان موجود لافى آن ولا فى زمان ولا له متى ، بل هو موجود مطلقاً . واذا كان الموجود مطلقا ، هو نفس زمان ، فكيف يكون له وجود فى زمان ؟ فليس اذن قولهم ، ان الزمان امّا ان لا يكون موجوداً ، او يكون وجوده فى آن او يكون وجوده باقياً فى زمان ، قولاً صحيحاً . بل ليس مقابل قولنا ، انّه ليس بموجود ، هو انّه موجود فى آن او موجود باقياً فى زمان ، بل الزمان موجود ، ولا واحد من الوجودين ، فانه لا فى آن ولا باقياً فى زمان . وما هذا الا كمن يقول : امّا ان يكون المكان موجوداً فى مكان ، او فى حُدٍّ مكان ، او يكون غير موجود . وذلك لانه ليس يجب امّا ان يكون موجودا فى مكان ، او فى حُدٍّ مكان ، و امّا غير موجود . بل من الاشياء ما ليس موجودا البتّة فى مكان ، ومن الاشياء ما ليس موجوداً البتّة فى الزمان او الآن و المكان . و المكان نفسه من جملة القسم الاول ، والزمان نفسه من القسم الثانى . وستعلم بعد هذا . انتهى كلامه بعبارة .

- وقال فى ثانى رابعة قاطيغورياس الشفاء ، فى قسمة الكميّة الى ماله وضع فى اجزائه الى ما ليس له وضع . وقد قيل ان الجسم المتحرك لا وضع له . فان عنى القائل بذلك انّه لا وضع له ، الوضع الذى هو من المقولة ، فربّما اَوْهَمَ ذلك صدقاً ، وليس كذلك ، فانه فرق بين ان لا يكون له وضع ، وبين ان لا يكون له وضع قارٌّ . كما انّه فرق بين

٣ ان لا يكون له اينٌ ، و بين ان لا يكون له اينٌ قارٌ . وكما ان الحركة ، عند التحقيق ، لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا اينٍ ، و ان اُخرجته عن ان يكون ذا اينٍ قارٍ ، فكذا لك حال الحركة بالقياس الى الوضع ، فانها لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا وضعٍ ، و ان اُخرجته عن ان يكون ذا وضعٍ قارٍ . انتهى بالفاظه .

٦ و هذا القول ، كما ينص على وجود الحركة المتصلة ، وجودا في امتداد الزمان ، لاعلى سبيل القرار ، فكذا لك ينص على ان للمتحرك في زمان الحركة ، فردا زمانيا ، من المقولة التي فيها الحركة ، غير قارٍ ، منطبقا على الزمان الممتد و الحركة المتصلة . و بسط القول هنالك على ذمة الافق المبين .

و مَيِّضٌ

٩ فكانت لك ، اذن ، في ميقات الحكم بان كُتِل من الزمان والحركة غير قار الذات والوجود ، بحسب اعتبار قطر الامتداد الزماني الذي هو افق وجود المتغيرات ، بما هي متغيرات ، و قار الذات والوجود ، بحسب اعتبار الحصول في وعاء ثبات الوجودات الحادثة بعد العدم الصريح ، و هو الدهر .

١٢ فَاِذَا التَّائِثَ عَلَيْكَ ذَهْنَكَ فِي هَذَا الْحَكْمِ ، مِنْ بَعْدِ مَا قَدْ وَعَيْتَ وَ أَوْعَيْتَ ، فَاعْتَبِرِ الْأَمْرَ مِنْ أَمْتِدَادِ الْجِسْمِ الْمُتَّصِلِ ، فَإِنَّهُ يُعَدُّ قَارَ الذَّاتِ وَالْوُجُودِ ، مِنْ حَيْثُ تُحْشَدُ أَجْزَاؤُهُ بِحَسَبِ الْحَصُولِ فِي وَعَاءِ الثَّبَاتِ ، فَتُوجَدُ مَعًا فِي مَتْنِ الدَّهْرِ ، وَكَذَلِكَ بِحَسَبِ الْحَصُولِ فِي أَفْقِ الزَّمَانِ ، فَتَحْصُلُ مَعًا فِي آنٍ وَاحِدٍ وَفِي زَمَانٍ وَاحِدٍ ، اِنْ صَحَّ

١٥ فَرَضَ حَصُولَ الْجِسْمِ بِمَا هُوَ جِسْمٌ فِي الزَّمَانِ ، وَانْ لَمْ تَكُنْ هِيَ حَاشِدَةً بِاعْتِبَارِ نِسْبَةِ وُجُودِهَا إِلَى أَمْتِدَادِ الْوَعَاءِ الْمَكَانِيِّ ، بِحَيْثُ يَصَحُّ اِنْ تَجْتَمِعُ فِي حَدٍّ وَاحِدٍ مِنْ حُدُودِ الْمَكَانِ ، فَاجْزَاءُ الْجِسْمِ الْمُتَمَكِّنِ ، لَوْ كَانَتْ شَاعِرَةً بِأَنْفُسِهَا مَدْرَكَةً لِأَمْكَتْهَا ، لَكَانَتْ حَاسِبَةً

٢١ اَنَّ أَمْكَتْهَا غَيْرَ قَارَةِ الذَّاتِ ، لِكُونِهَا غَيْرَ مُقْتَرَنَةٍ بِحَسَبِ الْحَصُولِ فِي أَقْطَارِ أَمْتِدَادِ الْمَكَانِ الَّذِي هُوَ وَعَاءُ جَمْلَةِ الْمَكَانِيَّاتِ ، مِنْ حَيْثُ اِنْ أَجْزَاءَ الْمَكَانِ غَيْرَ حَاشِدَةً التَّحَقُّقِ فِي حَدٍّ وَاحِدٍ ، وَانْ كَانَتْ هِيَ قَارَةَ الذَّاتِ وَالْحَصُولِ ، بِحَسَبِ الْوُجُودِ فِي مَتْنِ الدَّهْرِ وَ حَاقَتْ

- الواقع بالفعل ، و بحسب الوقوع في قطر امتداد الزمان الذى هو افق وجود جملة الزمانيات بالفرض والتقدير ، اعنى لو فرض صحة حصول الامتداد القارّ الثابت المكانيّ في الزمان ، ولا شَطَطَ في ذلك لاختلاف الشؤن والاحكام باختلاف العوالم والمواطن ، فلا قرار ٣ الذات من جهة سلب المعية المكانية ، وقرار الذات من جهة اثبات المعية الدهرية الغير المتقدّرة بالفعل ، والمعية الزمانية الداخلة في جنس التقدير والّا تقدّر بالفرض والتقدير ، اى لو صحّ وجود جوهر ذات الجسم ، بما هو جسم ، في الزمان . واذا كان الامر في المكان ٦ والمكانيّات على هذا السبيل ، فكذلك الزمانيات الغير القارة في امتداد افق الزمان ، قارة الحصول في متن وعاء ثبات الحصول الذى هو الدهر ، ولا شَطَطَ ، فقد اختلف طور الحكم بحسب اختلاف الموطّنين ، فلا قرار الذات والوجود ، من جهة سلب المعية ٩ المتقدّرة الزمانية ، وقرار الذات في الوجود من جهة اثبات المعية الدهرية الغير المتقدّرة ، فليُتَثَبَت .

وَمِبْيَضٌ

- ١٢ لعلّ من المعلوم المنصرح لديك ، انّ الآن السيّال والحركة التوسيطية ، كما انهما يستوجبان وجود الزمان الممتدّ والحركة المتصلة في متن الاعيان ، فكذلك هما بما هما في الاعيان ثبات تحقّق الذات السيّالة واختلاف النسبة الغير المستقرّة الى الحدود الممكنة ١٥ الانفراض ، يوجبان ارتسام الهيئة المتصلة والمقدار الممتدّ من الحركة والزمان في الواح الاذهان ، كالقوَى الخيالية والنفوس المنطبعة . فارتسم من كلّ منهما في الذهن ، فهو قارّ الذات بحسب البقاء في لوح الذهن . واما حدوث الارتسام فيه ، فعلى سبيل التدرّج ١٨ في مجموع الزمان الموجود في الاعيان المنطبق عليه ذلك المرتسم الذهني . فالاجزاء المنفردة في المرتسم الممتدّ تكون متعاقبة في الارتسام ، على نحو ماتعاقب الاجزاء المفروضة في الخطّ المستقيم المرتسم في لوح الحسّ المشترك ، من القطرة النازلة ، او الدائرة المستديرة ٢١ المرتسمة فيه من الشعلة المُجْتَالَة ، ثمّ تحصل فيه مجتمعة معاً بحسب البقاء بعد الحدوث على خلاف شاكلة الحصول في الاعيان . وليس يرتسم ، في اى آنٍ فُرِضَ ، شىء من

ذلك المرتسم اصلا ، اذ كل جزء منه هوية مقدارية او هيئة اتصالية . وبالجملة
 ٢ زمان او حركة . فكيف يطابق الآن ؟ والآن انما يصح ان ينطبق عليه طرف ذلك المرتسم
 الممتد الذي هو آن ايضا او حدث من حدود الحركة المتصلة .

ومبض

٦ ان مجرد عدم اجتماع الأجزاء بحسب الحدوث فقط ، من دون صدق ذلك
 بحسب البقاء ايضا ، ليس يستحق الشيء بحسبه ان يقال له انه غير قار الذات . ليست
 المقادير القارة ، كالجسمية التعليمية في الحركات الكمية كما في النمو ، بل التخلخل الحقيقي ،
 ٩ تزداد على سبيل التدرج في الحدوث ؟ ولا ينتم بذلك كونها قارة الذات مجتمعة الاجزاء
 في الوجود ، لكون مراتب الزيادات مجتمعة باعتبار البقاء . فاذن ، المرتسم من الزمان الممتد
 والحركة المتصلة في لوح الذهن ، بما هو تدريجي الحدوث ، مع كونه قار البقاء في الذهن ، لا يصح
 ان يعد ممثالا ليس هو بقار الذات البتة . فان اجزاءه المفروضة متعاقبة في حدوث الارتمام
 ١٢ الخيالي الذي هو نحو وجودها في الذهن . ثم اذا ارتسمت ، فاذا هي باقية توجد هناك معاً بحسب
 البقاء ، كما مراتب الزيادات القارة في الحركة الكمية . فاذن ، انما معيار كون الزمان الممتد
 والحركة المتصلة غير قار الذات ، من حيث نفس الذات ، والآن السيل والحركة التوسيطية غير
 ١٥ قار الحصول ، لا من حيث نفس الذات ، بل باعتبار النسبة اللازمة الغير المستقرة الى
 الحدود الانفراضية ، هو الوجود العيني في الخارج ، على سبيل اللا قرار ، حدوثاً وبقاءً ،
 في افق التقضي والتجدد ، لا غير . فليستثبت .

ومبض

١٨ كانه ، اذن ، من المعلوم بالضرورة الوجدانية ، ان المستبين من حال المتحرك
 بحسب المشاهدة الحسية ، انما هو الهيئة المتصلة الغير القارة المسماة « بالحركة القطعية » ،
 ٢١ والمقدار الغير القار المسمى « بالزمان الممتد » . ثم الحركة التوسيطية والآن السيل ،
 انما يحققهما التفتيش بالفحص والبرهان ، فهما انما يرسمان الحركة المتصلة والزمان
 الممتد ، بحسب ماهما موجودان في الاعيان ، مستمرى الذات غير مستقرى النسبة

الى الحدود والمسافية المفروضة ، لبحسب ما هما مُدرَكان على هذه الجهة ، كما ربّما يسبق
الى بعض الاوهام . وكذلك فى رَسْمِ القَطْرِ النازل والنقطة الدائرة بسرعة امتداداً
٣ المستقيماً وخطاً مستديراً فى الحَسّ المشترك . اليس انّنا المُشاهدُ هو المرسم فى لوح
الحسّ وهو الخطّ المستقيم والخطّ المستدير ؟ والراسم ايّاهما هو القطرة النازلة والنقطة
الدائرة من جهة الوجود فى الاعيان ، مع تبدّل الامكنة والأيون والسُموت والاوزاع
٦ على التدريج المتّصل . فاذن ، انّنا المُدرَكُ الحركة المتّصلة والزمان الممتدّ ، وهما
المرسمان فى لوح الخيال ، والراسم الامرّان البسيطان الموجودان فى الاعيان ، على الجهة
المُسْتَقْصاة بيانا وتبياناً .

وَمِيْضٌ

٩ لعلّك غير ذاهل عن المنصرح المستبين لك ، انّ كلاً من ذينك الرّاسمين ،
كما يكون مبدأ ارتسام الممتدّ المتّصل المرسم فى مَشاعِرِ القَوَى الخيالية السفلية ،
١٢ فكذلك يكون ذلك فى الواح النفوس المنطبعة الفلكية ايضا . فاذن ، الزمان الممتدّ
بجملة امتداده المتّصل ، مرسم فيها بالفعل . وكذلك حركة معدل النهار التى هى
محله بجملة هيئَتِها الاتصالية الغير المنقطِعة ، بحسب وجودِ رَاسِمَتَيْهِما فى الاعيان ،
على الجهة المُسْتَبِيْنَة .

وَمِيْضٌ

١٥ اَلا انّك ، اذن ، فى ميقات نظم سياق البرهان على حدوث العالم بنظامه المتّسق
المسمّى « بالانسان الكبير » ؟ . اليس من المعلوم لكلّ ذى حظّ ما من بضاعة التحصيل
١٨ و ذى قِسطٍ ما من البصيرة العقلية ؟ - انّ البارئ الحق تعالى سلطانه ، ورآء عالمى
الزمان والمكان ، وهو متقدّم الوجود بالسرمدية على الجزء المعين الحادث من الزمان
الممتدّ ، كهذا اليوم مثلاً ، وكذلك على ما بازائه من محله ، كهذه الدورة من حركة
٢١ معدل النهار المتّصلة . وقد تبرهن لك انّ اجزاء المتّصل الواحد موجودة جميعاً ، بعين
الوجود الشخصى الذى هو بعينه وجود كلّ ذلك المتّصل الواحد .

فاذن ، قد استبان بضرورة فِطْرَةِ العقل ، من غير محيصٍ ومَحِيدٍ ، أَنَّ ذلك الوجود الشخصيّ الَّذِي هو وجود كلِّ الزمان الممتدّ ووجود اجزائه ، وكذلك الوجود الشخصيّ الَّذِي هو وجود كلِّ الحركة المتّصلة الَّتِي هي محلّ الزمان ووجود ابعاضها ، ٣ متاخّر بالوجود في الدهر ، تاخّراً تَخْلُفِيّاً انفكاكياً صريحاً دهرياً ، عن وجود البارئ الحقّ سبحانه ، في السرمد المتقدّم عليه تقدّماً مطلقاً انفرادياً صريحاً سرمدياً . ٦ وسوّاءٌ عليك في سياق نظم البرهان ، اِأَخَذْتَ ذلك بالقياس الى امتداد الزمان الممتدّ المتّصل واتّصال الحركة القطعيّة المتّصلة ، بحسب جوهر الهوية في متن حاقّ الاعيان ، او في لوح ذهن النفس المنطبعة الفلكيّة ، اَمْ اعتبَرْتَهُ بالقياس الى امتداد الآن السيّال واتّصال الحركة التوسّطيّة ، بحسب النسبة المتقدّرة المتّصلة الغير المستقرّة ٩ التّلازمة لهما الى الحدود الانفراضيّة .

فقد ثبت ، اذن ، انّ الحركة المستديرة الَّتِي هي محلّ الزمان ، وهي اقدم الحركات ١٢ واطهرها ، وان هي الا حركة الفاكك الاقصى المحدّد للجهات ، حادثة الذات مسبّقة الوجود بالعدم الصريح في الدهر . وكذلك مقدارها الحالّ فيها ، وهو الزمان . ويلزم من ذلك ان يكون موضوع تلك الحركة ، وهو الجرم الاعلى المحدّد للجهات ، ايضاً حادثاً موجوداً في الدهر بعد العدم الصريح الدهريّ . وَاِلاّ ، لزم ان يكون موجوداً اوّلاً ١٥ في الاعيان ، عِرواً عن الحركة و السكون جميعاً ، اذا السكون ايضاً ليس يتصحّح من دون الزمان ، ثمّ يتلبس بالحركة اخيراً ، عند حدوث الحركة . وذلك خلف محالّ ، قد اَحَالَتهُ ضوابطُ الاصول الحِكْمِيَّةِ والقوانين الفلسفيّة . ١٨

و اذا ثبت حدوث جرم محدّد الجهات و حدوث حركته المستديرة المتّصلة الَّتِي هي بعينها محلّ الزمان ، فقد استتبّ اثبات حدوث سائر الاجرام والحركات بأسرها على الاطلاق . لانّ الحركة الدورية الَّتِي هي اسرع واطهر من كلِّ حركة ، غنيّةٌ الوجود عن سائر الحركات ، وهي غير مستغنية عنها ، فلا محالة يجب ان تتقدّم سائر الحركات ، حتّى يصحّ وجودها ، وكذلك موضوع تلك الحركة ، بالقياس الى

موضوعات سائر الحركات . فانه ان لم تكن حركة "مستديرة" لجرم "محدد" للجهات ،
 لم تعرض للامتدادات المستقيمة جهات" ، فلم يصح ان تقع فيها حركات "مستقيمة" طبيعية" ،
 فلم يكن تنصحيح حركة "قسرية" ايضاً ، إذ القسر هو خلاف الطبع . فحيث لا طبع ،
 فلا قسر ايضاً . فاذن ، حركة جسم "مّا وحده" ، ما لم تتحدد الجهات ، ولم يحصل
 مقدار الحركات ، وبالجملة ، ما لم يتقوم عالم الاجسام مستحيلة" ، وان لم تكن بيّنة
 الاستحالة . فكثير من المحالات استحالتها لا تظهر في نفسها ، بل انما تستبين بالفحص
 والبرهان . فالوهم لا يستنكر ان يكون زمان محدود مع الامتداد المستقيم والحركة المستقيمة ،
 وان لم يكن في الوجود جرم "مستدير" وحركة "مستديرة" ، لكن النظر فيما يصح في الوجود ،
 لا فيما يستصحّه الوهم في الوجود ، وان كان وجوده في نفسه من المستحيلات . وقد حقق
 الشريك في الرياسة ايضاً ذلك في الشفاء ، اقتياساً بمفيد الصناعة في التعليم الاول .

وَمَيْضُ

اليس جرم الفلك الاقصى ومنطقة معدل النهار ، بالنسبة الى بدن الانسان الكبير ،
 وهو جملة العالم بنظامه المتسق الشخصي" ، في منزلة يافوخ الرأس و امّ الدماغ ، بالنسبة
 الى بدن العالم الصغير ، وهو الهيكل الهولاني" لنوع الانسان ، كما قاله مفيد الصناعة
 ارسطوطاليس ، والشمس وفلكها الكلي ، بما يحويه من الافلاك الجزئية ، في منزلة
 القلب وحجابيه والصدر وعظامه ، فاذا ثبت حدوث الراس والدماغ والصدر والقلب ،
 ثبت حدوث سائر الاعضاء وجملة البدن بته . فَلْتَيْبَصَّرْ .

وَمَيْضُ

الم يستبين لك فيما سلف ؟ - ان في ازاء كل نحو من القبلية والبعديّة ، نحواً من
 المعية ، و ان القبلية بالعلية المضايقة للبعديّة بالمعلوليّة ، يشكل الامر فيما بازائها من
 المعية ، اذ ليس يصح لمعلول واحد ، من حيث هو واحد ، علّتان تامّتان ، لا على
 سبيل الاجتماع ، ولا على سبيل التوارد والتناوب ، سواء فيه التعاقب التعقبي" و التبادل
 الابتدائي" ، على ما قد استبان برهانه في كتاب «التقديسات» وغيره . فليس ينصح المعية

بالعلية ، اذ لا يصحّ معانٍ بالعلية في مرتبةٍ واحدةٍ لواحدٍ متأخّر عنهما تأخراً بالمعلولية .

٣ وايضا ، ليس يصحّ لعلّة تامّةٍ واحدةٍ ، بما هي واحدة ، معلولان ، اذ ليس في طباع الكثرة ان تصدر معاً عن علّة تامّة واحدة من جميع الحثيئات . وستلّو عليك برهانه ، إن شاء الله العزيز العليم . فليس تنصحّ المعية بالمعلولية ، اذ لا يصحّ معانٍ بالمعلولية متأخّران ، في مرتبةٍ واحدةٍ ، عن واحدٍ متقدّم عليهما تقدّمًا بالعلية .
٦ فسيبل تصحيح هذه المعية ان يُعتبَر المَعان في مرتبةٍ واحدة ، بماهما معانٍ في المرتبة ، علّتين في تلك المرتبة لمعلوليهما في درجة واحدة . فهما ، اذن ، معانٍ معيةً بالعلية ، بالقياس الى المَعينِ معيةً بالمعلولية . وبذلك يثبت التلازم بين شيئين ،
٩ بماهما معلولان في درجة واحدة .

فليعلم أنّه ، اذا صدر الصادر الاول ، ويقال له العنصر الاول لعالم الامر ،
١٢ عن البارئ الواحد الحقّ من كلّ جهةٍ ، عزّ سلطانه ، كان في الصادر الاول اجتماع حثيئات متصافقةٍ ، الامكانُ بالذات ، والوجوبُ بالغير ، والماهيةُ ، والانيةُ ، و تعقلُ جوهر الذات ، و تعقلُ ذات المبدأ الفيّاض البارئ الحقّ سبحانه . فتحصل ،
١٥ بحسب تلك الحثيئات ، اعتبارات متكثّرة لذات المبدع الواحد الحقّ ، جلّ ذكره . فاذا جعلت هذه الاعتبارات حثيئاتٍ تقييديةً ، كان الفاعلُ التامُّ واحداً بالذات ، متكثّراً بالاخبارات التقييدية المتكثّرة لذات الموضوع . فكان عزّ سلطانه ، الفاعلُ المبدعُ لماهية العقل الاول الممكن بالذات ، والجاعلُ لانية العقل الاول الواجب بالغير ، والمفيض لجوهر ذات العقل الاول العاقل لجوهر ذاته والعاقل لذاتِ فاعله . فاذن ، يتصحّح بذلك استنادُ الكثرة معاً الى الواحد الحقّ سبحانه ، بحسب
١٨ الحثيئات المتكثّرة المتصافقة في درجةٍ واحدةٍ ، فيكون ، اذن ، لجوهر العقل الثاني و جرم الفلك الاعلى ، و جوهر النفس الاولى المتعلقة ببدن الفلك الاعلى ، بالنسبة الى البارئ الحقّ ، المعيةُ بالمعلولية . في درجة واحدة ، وللبارئ الواحد الحقّ سبحانه ،

بحسب الاعتبار التقييدية المتكثّرة ، بالنسبة الى تلك الجواهر المستندة اليه في درجة واحدة ، المعية بالعلية في مرتبة واحدة . فيتحقق التلازم بين هذه المعلولات ، لاحالة ، بذلك الاعتبار ، من غير ميريّة . فهذه جادة سبيل العقل وقيدة مُحَجَّجَةٍ ٣ الحكمه . وعليها اطباق الحكماء المتألهين والفلاسفة المحصّلين .

و اذ قد تقرر ذلك ، فقد استبان انه ، اذا ثبت حدوث جرم الفلك الاقصى ، بل حدوث عالم الخلق جميعا ، فقد ثبت حدوث ما معه في درجة المعلولية من عالم الامر ، ٦ بل حدوث عالم الامر ايضا ، بِشَرَاثِيرِهِ وَاَرَوَاقِهِ ومجامع جواهره و انواره قاطبة ، لامتناع تشطير المبدعات البسيطة والمفارقات المحضة المتقدّسة عن علايق استعدادات المادّة الهيولانية ومعوقات عالم الطبيعة الجسمانية بالحدوث والازلية . ٩

وَمَيْضُ

و بالجملة ، الدهريّات الصرفة من الثابتات المرتفعة من كل جهة عن الوقوع في امتداد عالم الزمان ، ولا سيّما البسايط الجوهرية من المبدعات المتعاقبة الفعلية في ترتيب ١٢ سلسلة البدؤ ، ولا سيّما الامريّات الالهية من الجواهر العقلية والمفارقات القدسية في صدر عالم الامر ، لكون هويّاتها مُصْطَكَّةً بالتعاقب في عالم الابداع ، ووجوداتها مُفْتَكَّةً عن الرهانة بالامكان الاستعدادي ، يكون لاحالة انها مِلاك مجعوليّتها في الدهر ١٥ من تلقاء البارئ الفعّال ، وصدورها بالفعل عن صُنْع الفياض العليم ، طباع الامكان الذاتي لا غير . وليس يعوقها عن قبول الفيض والدخول في عالم الفعلية ، الاَعْوَزُ الامكان بالذات وفَقْدُ الاستحقاق للذُنُوع . فاذن ، لا يتصوّر في الابداعات ، اعنى الذوات ١٨ التي ليست هي مرهونة الوجود بالامكان الاستعدادي ، ان يكون بعضها داخلا في الابداع بالفعل قبل بعض ، وان يكون شيء منها معوقاً عن ابداع البارئ الحق اياه في الدهر على الدّوْم الازليّ ، وهو ، بحسب مُنَّةِ طباع الامكان بالذات ، مستحقّ ٢١ لذلك .

فاذن ، لمّا قضى البرهان في قضية العقل الصريح ، ان بعض مالا يصحّ له من

- الامكان الاطّباع الامكان الذاتى، بجوهر جرم الفلك الاعظم المحدّد للجهات، وحركته المستديرة المتصلة ومقدارها الذى هو الزمان ، والنفس الاولى المتعلقة به ، والعقل الثانى الذى هو موعه فى درجة المجعوليّة مثلاً، حادث الذات فى الدهر ، بحدوث وجوده الدهرى، ٣
- من بعد العدم الصريح ، لا بزمانٍ ومكانٍ ، استبان لاحالة انّ طباع الامكان الذاتى ، ليس فى مُنتَهٍ ان يقبل آلا الوجود فى الدهر بعد العدم الصريح . فيستبين من ذلك ، انّ كلّ ما على طباع الامكان بالذات ، فهو حادث الوجود بعد صريح العدم بته . ٦
- فاذن قد انصرح اثبات حدوث العالم الاكبر المسمى «بالانسان الكبير» من سبيل البرهان اللّمى من هذا المسلك ايضا . الحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى ، لولا ان هدانا الله . والحمد لله رب العالمين ، و صلى الله على سيّدنا و نبيّنا محمّد وآله الطاهرين . ٩

وَمَيْضُ

- انّ من المستغربات جدّاً ما قد اتّفق فى نوادر الاتّفاقات ، انّ اِمامى الحكماء اليونانيّين افلاطن الالهى المتألّه و ارسطاطالس المُعلّم ، زاغا عن اصل واحدٍ عقلى من الاصول الحكيمية ، فحادا فى بابين من امّهات ابواب حكمة مافوق الطبيعة ، عن سواء السبيل . امّا الاصل المتزيغُ عن مُراعاته والمَحْيُودُ عن استذكاره ، فهو انّ اجزاء الممتد المتصل الواحد الموجود ، ليست بمعدوماتٍ صِرفةً ، ولا بموجوداتٍ متباينة الوجود ، بل انها موجودة بوجودٍ واحدٍ شخصيٍّ ، هو بعينه وجود الكل المتصل الواحد بالشخص . و امّا اماما اليونانيّين ، فافلاطن زاغ لَحْظُهُ عن اعتبار هذا الاصل فى الممتد المتصل القارّ ، فظنّ بقاءه فى صورته فى الاتّصال والانفصال بوجوده الشخصى . فحادَ عن سَمَتِ الحقِّ و اقْتَحَمَ استنكارَ وجوده الحيولى . و ارسطوطاليس زاغ بِصَرُهُ ١٢
- عن استنهاض حكمه فى الممتد المتصل الغير القارّ ، فنكَبَ عن الصِراط ، وتاه فى فتّالة تشطير العالم فى الكائن والمبدع بالحدوث والازليّة . و ذهب الى انّ اجزاء الزمان ، كأمس واليوم وغدٍ مثلاً ، متاخّرة الوجود عن البارئ الحقّ سبحانه ، ١٥
- ١٨
- ٢١

تأخراً انفكاكياً صريحاً دهرياً ، بخلاف الامر في كل الزمان الممتد نفسه . فانه انما يصح تأخيره عنه سبحانه ، تأخراً بالذات في المرتبة العقلية ، لا تأخراً انفكاكياً في الوجود . وبالجمله ان هذا الاصل مادة البرهان على وجود الهوى وعلى حدوث العالم . ٣ وقد ذهل عن ذلك اماما الفلاسفة ، فافتحم احدهما استنكار الهوى والآخر ازيلية العالم . فليعلم .

وَمَيْضٌ

فاذن ، فلنسللك سبيل الفحص من مسلك آخر . اليس قد تقرر لديك ما قد اقرر في مقاره ؟ - ان من الممكنات ، ما ملاك صاوحه لقبول الفيض طباع امكانه الذاتي ، ومنها ما لا يكون مستحقاً للافاضة الا بالامكان الاستعدادى ، و ما يكون مرهونا بالامكان الاستعدادى ، فليس هو قابل الهوية لازلية الوجود في الدهر ، بل يجب له ، بالنظر الى سنخ ذاته ، ان يكون بحيث لا يدخل في الوجود البتة ، الا بعد العدم ، . فاذا دخل في الوجود ، حصل له في لحاظ العقل امور ثلاثة . عدم سابق ، و وجود عاقب ، وصفة لازمة لهذا الوجود ، وهى كونه غير حاصل الا بعد العدم . فاما الوجود الحادث ، فن تلقاء صنع الفاعل . واما العدم السابق ، فن جهة عدم استجماع شرايط الصنع واعزاز شئ من منتظرات المجعولية . واما صفة هذا الوجود ، وهى كونه البتة بعد العدم ، فن تلقاء نفس حقيقة هذا الموجود ، و من قبيل سنخ ذاته ، اذ لم يكن فى مُنة طباع جوهره استحقاق ان يكون داخلا فى الوجود ، لامن بعد العدم . ولاصنع للفاعل فى ذلك اصلا ، بل كان هو فى حد ذاته مرهونا بالامكان الاستعدادى ، والاستعداد ١٥ مُضمّن فيه ، لاحصول المُستعبد له بالفعل ، بل بالقوة بتة . ١٨

فاذن قد بان ان المرهون بالامكان الاستعدادى يكون وجوده بالفعل ببطلان عدمه المقابل لوجوده فى متن الواقع بتة . فلا محالة . ليس يصح ان يكون ازالى الوجود ٢١ فى الدهر بالضرورة . وبالجمله ، من المستبين عند العقل ، ان الموجود الحادث الذات بالامكان الاستعدادى ، اذا دخل فى الوجود ، يبطل عدمه المقابل لوجوده ، فيكون

٣ دخوله في الكون بارتفاع لكونه في الواقع ، ولا يُستَراب في انّ عدمه السابق الزمانيّ ، لا يرتفع بوجوده المتأخّر عنه بالزمان ، لعدم التقابل بينهما بالضرورة . فقد ثبت انّ في الموجودات ، ما هو حادث الذات في متن الواقع مستأنف الوجود بعد العدم الصريح في الدهر ، فثبت الحدوث الدهريّ لا محالة .

وَمَيْضٌ

٦ هل في ذكراك ما قدّمناه لك مِراراً ، انّ الفرق بين الكائن والمبدع في ظنّ المشطّرين ، هو انّ الكائن يكون وجوده بعد عَدَمِهِ المقابل لوجوده في متن الواقع . فلا كونه في متن الاعيان ، لا يجمع كونه في حاقّ الاعيان اصلاً . بل انّها يصحّ كونه في الاعيان بارتفاع لا كونه . فلا يصحّ وجوده الا بان يبطل عَدَمه ، اذ اللّيس والايِس بحسب حاقّ الواقع ، متقابلان بقرينة ، على خلاف الامر في المبدع ، اذ انّها ايسيته في متن الواقع ، من تلقاء مبدعِهِ بعد ليسيته المطلقة ، بحسب جوهر ذاته بما هي هي ، حيث هو ايس بالفعل في متن الواقع ، من تلقاء اقتضاء العلّة الجاعلة . فهو ايس بالفعل بعد اللّيس المطلق ، بعديّة بالذات ، بحسب المرتبة العقليّة ، لا انّه كائنٌ بعد الّا لكون المقابل للكون ، بعديّة صريحة انفكاكيّة ، بحسب متن الاعيان . فالمبدع ازلّ ، و

٩ الكائن حادث لا محالة .

١٢ قالوا : العدم ، اى الّا لكون ، في حاقّ الاعيان ، من مبادئ كون الكائن في حاقّ الاعيان بالعرض .

١٥ قال مفيد الصناعة ومعلّمها : العدم الّذى هو من الرّؤس الثلاثة الّتى هي مبادئ الكون ، هو العدم لا بزمان ولا بمكان .

١٨ وقال الشريك في طبيعيات النجاة : ولا بدّ له ، اى لكلّ ما كان بعدم ما لم يكن ، من عدم تقدّمه ، لانّ ما لم يتقدّمه عدم ، فهو ازلّ . ثمّ قال : وكون العدم مبدعاً ، هو لانه لا بدّ منه للكائن ، من حيث هو كائن . فله عن الكائن بُدٌّ ، وهو ميدأ بالعرض ، لانّ بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده .

٢١

وقال في الشفاء في ثانی اولى السماع الطبيعى : وقد يقال ان الشئ كان عن الهیولی
 وعن العدم ، ولا يقال ، كان عن الصورة ، فيقال ان السرير كان عن الهیولی ، اى عن
 الخشب ، و يقال كان عن السلا سرير . وفي كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان
 من الهیولی ، وفي كثير منها لا يصح . و دائماً يقال انه كان عن العدم . فانه لا يقال : كان
 عن الانسان كاتب ، بل يقال ان الانسان كان كاتباً ويقال عن النطفة كان انسان ، ويقال :
 عن الخشب كان سرير . والسبب في ذلك ، اما في النطفة ، فلانها خلعت صورة النطفية
 فيكون هي هنا لفظة «عن» تدل على معنى بعد ، كما في قولهم : كان عن العدم ، كما يقال
 انه كان عن السلا انسان انسان ، اى بعد السلا انسانية . انتهى كلامه .

وانت كنت قد استيقنت غير مرة واحدة ، ان العدم الزماني المتقدم على وجود
 الكائن ، تقدماً بالزمان ، ليس يصح فيه ان يقال ان بارتفاعه يكون وجود الكائن ،
 فانه في حده و عن زمانه لا يرتفع بته . وآلا ، اجتمع النقيضان . وفي حد الوجود و
 زمانه ، لم يتحقق قط ، حتى يرتفع عنه . فالعدم الزماني في الزمان القبل ، ليس هو
 بمقابل لوجود الكائن الحادث في الزمان البعد . فاذا لا يصح ، ان يقال : بارتفاع العدم
 يكون الوجود آلا في العدم الصريح الدهري الذي بحسبه الحدوث في الدهر ، لا غير .
 فاذا ، استبان ان الوجود الموهون بالامكان الاستعدادي الذي لا يكون كونه آلا بارتفاع
 لا كونه في الواقع ، يجب ان يكون هو حادثاً في الدهر ، لاحالة . فليست تبصر .

وَمِيْضٌ

اَما كُنَّا قَدْ تَلَوْنَا عَلَيْكَ ، فيما قد سبق ؟ - ان الحدوث الزماني ، و هو كون
 وجود الشئ مسبقاً بعده الممتد المستمر قبل زمان الوجود الى وقت الحدوث ، انما
 مرجعه الى اختصاص الوجود بزمان محدود ، مقطوع من جهة البداية عندان بعينه ، هو
 طرف ذلك الزمان ، او بحد ما غير منقسم من حدود الزمان التي هي الآنات . والعدم
 الزماني في الزمان القبل غير مقابل للوجود الحادث في الزمان او الآن البعد ، لاختلاف الحدين
 المتمازين . فذلك العدم الغير المقابل لهذا الوجود ، بما هو ذلك العدم ، ليس يصادم

كون هذا الوجود الحادث في الزمان مسبقاً في الدهر بعدم صريح دهرى غير زمانى ،
او لا يكون مسبقاً به ، وليس ايضا يستدعى شيئاً من ذلك .

- ٣ و من المعلوم البين ان الامكان الاستعدادى ، بما هو امكان استعدادى ، ملزوم
لصحابة الحركة ، و الزمان انما مقتضاه عدم حصول المُستَعَدَّ له بالفعل في زمان
حصول الاستعداد ، و سبق القوة على الفعل بحسبه ، سبقاً مُكَمَّماً في الزمان . فاذن
٦ مجرد ذلك لا يُحِيلُ حصول الاستعداد و المادة الحاملة له و الامر المُستَعَدَّ له جميعاً
في الدهر ، معاً ، معية دهرية ، و سبق المادة والاستعداد عليه بحسب الحصول في الدهر ،
سبقاً بالطبع ، لاسبقاً صريحاً دهرياً . فالامكان الاستعدادى ، بما هو امكان استعدادى ،
٩ بالقياس الى وجود المُستَعَدَّ له ، ليس هو بمصادم لحدوثه الدهرى ، ولا هو بمُستَدِعِ
آياه . فاذن ، نقول : لولا ان طباع الامكان الذاتى بأبى ازلية الوجود في الدهر ، لم يكن
لِلْمُسْتَعَدَّ له الا الحدوث الذاتى ، من حيث طباع الامكان ، و الحدوث الزمانى من
١٢ جهة الامكان الاستعدادى ، لا غير . فكان يجتمع في الشيء الكائن بالامكان الاستعدادى ،
الحدوث الزمانى و الازلية الدهرية . وليس يقتحم التورط في تسويع ذلك الا المنسلخ
عن الضرورية العقلية و المتخلع من القرينة الاستوائية .

وَمَيْضُ

- ١٥ فاذن ، قد استتبّ نظمُ سياق البرهان على حدوث نظام الكل بهويته الجمليّة
المتسقة ، و هو مجموع العالم الاكبر المتسق النظام التام المعبر عن وحدته الشخصية
١٨ الاتساق «بالانسان الكبير» ، على سبيل اللتم ، من هذا المسلك ايضا . فانه قد انصرح
ان الحدوث الدهرى المستبين الاثبات للحوادث الزمانية المسبوقة الكون بالامكان
الاستعدادى ، انما ملاك اثباته لها و مناط وجوب سبق العدم الصريح على وجودها
٢١ في الدهر ، طباع الامكان بالذات القاصر عن قوة قبول الازلية . فاذن ، كل ما يدخل
تحت طباع الامكان ، يتجرى عليه حكم الحدوث الدهرى ، بحسب سلطان سبق العدم
الصريح عليه في الدهر ، سبقاً دهرياً ، كما يجرى عليه حكم الحدوث الذاتى ايضا ، بحسب

سلطان سبق العدم عليه في مرتبة الذات سبقاً بالذات ، على ماهو المستبين .

ولقد استقصينا القول في سبيل هذا المسلك ، باذن الله سبحانه ، استقصاءً بالغاً

- لأدرجة فوقه ، في كتاب الايماضات والتشريفات . فاذن قد استبان لكل متبصر مستضيء
البصيرة ، خمسة مسالك في سياق البرهان هنالك ، من سبيل اللتم . وقد كان يُعَدُّ التشمير
لإقامة الدليل المتضح السبيل في طريق هذا المطلب الرفيع السمك ، على سنن القوانين
النظرية ، الى زمنا ، من خوارق العادات ، يسرني ربي ، جل ذكره ، لذلك
كله بقوة قدسية ربانية ، لا بفطرة فكرية انسانية .

وَمِيْضُ

- لاتبوهن انه ، لولم يكن العدم الزماني ، بما هو عدم زماني ، عدماً في متن الواقع ،
لصّدق « زيد معدوم » في زمان كذا ، وليس هو بمعنوم في الواقع ، فيلزم تحقق المقيّد
مع انتفاء المطلق . فن المنصرح لذي تامل ما ، ان عدم الشيء في متن الواقع ليس
مطلقاً ، بالنسبة الى عدمه في زمان كذا ، او في جميع الازمنة ، كما قد اسلفنا تبياناً . وهل
الامر هنا لك الا نظير « زيد معدوم في نفسه » بالقياس الى « زيد معدوم » ، و « زيد
معدوم في الواقع » بالنسبة الى « زيد معدوم في ظني » فليذكر .

وَمِيْضُ

- فلننتقل الآن الى بيان تنامي الزمان الممتد في مقدار امتداده ، والحركة
المتصلة في مقدار اتصالها ، والكمية المنفصلة في مراتب اعدادها . هل قرع سمعك ؟ ان
حيز الحقيقة من آل العقل ، يشترطون ، في امتناع التماهي في المقدار والتسلسل في العدد
الى لانهاية بالفعل ، الاجتماع في نحو الوجود والترتب في جهة السلانهاية . فاذا تحقق
الشرطان ، ترتب عليه حكم الاستحالة في مذهب البرهان ، سواء في ذلك اكان في متن
الايان ام في لوح الازهان ، و اكان في وعاء الدهرام في افق الزمان .

فنقول : السنا قد عرفناك وجود الزمان الممتد بالفعل بتمام امتداده في الدهر ،

وكذلك وجود الحركة المتصلة بالفعل بكمال اتصالها ، و وجود الاحاد المترتبة المتعاقبة

الزمانية بجملة اعدادها ؟ وقد تعرّفت ايضاً حصول ذلك كله بالوجود الانطباعي ، في
الواح الازدهان العلوية بالفعل .

- ٣ فاستشعر ، اذن ، بِمَشْعَرِ الفطانة ، ان البراهين المُقامة على اِحالة اللّا-
نهاية بالفعل ، حيثما استجمعت الشرطين ، ناهضة بالحكم هناك ، بحسب نحو الوجود العينيّ
القارّ الثابت بالفعل في متن الدهر ، ونحو الحصول القارّ على سبيل الانطباع بالفعل في لوح
الذهن العلويّ . و بالجملة برهان الحيثيات و برهان الوسط و الطرف و برهان التضاييف
٦ و برهان الترتب و البرهان الآسّد الاخصّص القائمة بالقسط على استحالة اللّا نهاية
بالفعل ، في الكمّ المتصل القارّ الموجود ، وفي الكمّ المنفصل و معروضه من الموجودات
٩ المجتمعمة المترتبة ، وضِعاً وطبعاً و عقلاً ، او الترتب السببيّ و المسببيّ ، بحسب التقدّم و التأخّر
بالطبع ، او التقدّم و التأخّر بالماهية ، او التقدّم بالعلوية و التأخّر بالمعلوية ، مُنْسَحِبَةً
الذيل لامحالة في الحكم ، على الزمان الممتدّ و الحركة المتصلة و المترتبات المجتمعمة في الدهر ،
١٢ بامتناع اللّانهاية ، فيستحيل ان يمدّ مقدار امتداد الزمان و اتصال الحركة في جانب
الازل الى لانهاية ، او يذهب عدد الحوادث المترتبة المتسابقة الى اول . فليُتَبَصَّر .

وَمَيْضُ

- ١٥ امّا برهان الحيثيات ، فهو انه اذا كانت حيثيات او اعداد موجودة ، مترتبة
بالطبع او بالماهية او بالعلوية ، و حركات او ازمّة موجودة ، مترتبة بالحدود و المراتب ،
و مسافات او نقاط موجودة ، مترتبة في الوضع ، فالعقل الصريح يحكم انه ، اذا كان
١٨ ما بين حيثية ما ، و اية حيثية كانت ، و ما بين واحد ما ، و آى واحد كان ، و ما بين
حد ما ، و آى حد كان ، او بين آن ما و آن آخر من الآنات ايّها كان ، و ما بين
نقطة ما و نقطة اخرى ايّها كانت لا يتناهى ، فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين
٢١ طرفين حاصري الترتيب . و ذلك امر فطريّ البطلان ، و من الفطريات الاوائل .
و ان كان بين كل واحد من تلك الامور المترتبة و اى امر منها كان ، على الاستغراق
الشمولىّ ، في اللحاظ الاجمالىّ ، ليس يمكن ان يقع الا مقناه ، فالكل ايضا متناه بته .

- ولا يَسْتَوِي هَمَّانَ أَنْ هَذَا حَكْمٌ عَلَى الْكُلِّ الْجُمْلِيِّ ، بِمَاحُكِمٍ بِهِ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْآحَادِ ،
وقد يكذب ، كما لو قيل : كلٌّ واحدٍ واحدٍ من ابعاض هذا المقدار دون الذراع ، فهو
ايضا دون الذراع ، وربما يكون هو ذراعاً او أكثر ، فيتناول الحكم كِتْلًا من الابعاض
المرتبة ، و يكذب على الجملة . بل يجب أَنْ يُعْقَلَ أَنَّهُ حَكْمٌ أَجْمَالِيٌّ عَلَى الْمُرْتَبَاتِ ،
على الاستغراق العمومي ، بحيث يستوجب ان يتناول الجملة ، كما لو قيل : ما بين هذه النقطة
الطرف واية نقطة توجد او تفرض في هذا المقدار دون الذراع ، فهذا المقدار دون الذراع
فانّه ، اذا صدق ذلك الحكم على الاستغراق الشموليّ ، كان المقدار بجملته دون الذراع ،
وكما اذا صحّ على الاستغراق الشموليّ أنّ من مبدأ سلسلةٍ ما إلى اىّ ما بلغه الترتيبُ
فيها دون الاربعين ، فقد صحّ بَتَّةً ، أنّ جملة السلسلة دون الاربعين . فاذن ، اذا صحّ
على الاحاطة الاستيعابية ، أنّ من مبدأ السلسلة الى اىّ ما بلغه الوجود و حَصَرَهُ الترتيبُ
فيها متناهٍ ، فقد صحّ أنّ السلسلة بجملتها متناهية بالضرورة الفطرية .
- والقانون الضابط أنّ الحكم المستوعب الشمول لكلّ واحدٍ واحدٍ ، اذا صحّ على
جميع تقادير الوجود لكلّ من الآحاد مطلقاً ، منفرداً كان عن غيره او ملحوظاً على الاجتماع ،
كَأَنَّهُ يَتَسَحَّبُ ذِيَانُهُ عَلَى الْمَجْمُوعِ الْجُمْلِيِّ ايضاً ، من غير امتراء . وان اختصّ
بكلّ واحدٍ واحدٍ بشرط الانفرد ، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد .
- وامّا برهان الوسط والطرف ، فنقول في سياقِ نَظْمِهِ : كلُّ معلولٍ او حدّ ،
فانّ له في حدّ ذاته خاصيّة الوسط ، في أنّ من ورائه لاحالة سبباً او حدّاً آخر ، هو
بالنسبة اليه كالطرف بالنسبة الى الوسط . لست اقول : له ذلك من حيث هو معلول
مضاييف للعلّة ، اذا الامر بحسب ذلك سواء في العلّة والمعلول جميعاً . بل اقول : له تلك
الخاصيّة ، بحسب نفس ذاته المعلولة المفتاقة المفتقرة في حدّ جوهره ، على خلاف سُنّة
نفس ذات العلّة . فَيَا ذَا ارْتَقَتْ عَلْلُ الْمَعْلُولِ مَا مُرْتَبَةً إِلَى لَانْهَاءِ ، او حدودٍ متمايزةٍ
الوجود في سلسلةٍ مرتبةٍ بغير نهايةٍ ، استغرقت المعلوليّة والوسطيّة جميع آحاد السلسلة
بأسرها ، اذا ما من واحد منها ، ألا وهو معلول لما فوقه ، و وسط بالقياس اليه ، وان كان

هو عاتة لما تحته، و طرفاً بالقياس اليه . فيها لوحظت الآحاد قاطبةً ، لحاظاً إجماليةً ،
 بأنَّ أنها بأسرها قد استوعبتَها الوسطيةُ بنيةً . فليس هناك إلا اوساطٌ مرتبةٌ
 ٣ بالانهاية ، فاذن ما لم يتقرر طرفٌ ليس هو بوسط ، و سببٌ ليس هو بمُسبَّب ،
 تنتهى اليه الاوساط و المسبَّبات ، لم يكن يتصحَّح مُستَاحٌ عن لزوم تحقُّق الوسط من
 دون الطرف .

٦ و بالجملة ، مادام في سلسلة المعلولات والعلل مثلاً للواسطة كجملة ما فوق المعلول
 الاخير ، حكم الطرف الذى هو مبدأ السلسلة كالمعلول الاخير في حكم الوسطية ، بحسب
 جوهر الذات المعلولة ، لم يكن يتصور هناك حصولُ رأساً ، ألا بطرفٍ ليس هو بوسطٍ
 ٩ من حيث نفس ذاته المتقدِّسة عن الفاقة و المعلولية و الوسطية .

و امّا برهان التضاييف ، فنقول : اذا ارتقت سلسلةٌ من مسبَّبٍ مّا و اسبابٍ له ،
 و من مسبوقٍ مّا و سابقاتٍ عليه ، مرتبةً في التراقي الى لانهايةٍ ، كانت في المسبَّب الاخير
 ١٢ و المسبوق الاخير مسببيةً و حدها ، بلا سببيةً ، و مسبوقيةً و حدها بلا سابقيةً ، و في
 كلٍّ من التّتي فوقه سببيةٌ و مسببيةٌ و سابقيةٌ و مسبوقيةٌ جميعاً . فكانت المسببيّات
 اكثر من السببيّات بواحدة ، و المسبوقيّات اكثر من السابقيّات بواحدة . و من الفطريّات
 ١٥ ان سببيةً واحدةً لا تكون بازائها إلا مسببيةً واحدةً ، و سابقيةً واحدةً لا تنفع في
 ازائها إلا مسبوقيةً واحدةً . فاذن ، يلزم ان تكون في السلسلة مسببيةً مّا ، ليست هي
 بازاء سببيةٍ مّا ، و مسبوقيةً مّا ، ليست هي في ازاء سابقيةٍ مّا اصلاً . فيزيد احد
 ١٨ المتضايفين على الآخر بالعدد . و ذلك خلفٌ محالٌ بالضرورة الفطرية .

و امّا برهان الترتب ، فاعلمن ان كلَّ سلسلةٍ من عللٍ و معلولاتٍ مرتبةٍ ،
 فهمى يجب ان تكون لامحالة بحيث ، اذا فرضَ انتفاء واحدٍ من آحادها ، استوجب
 ٢١ ذلك انتفاء مابعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة . فاذن كلَّ سلسلةٍ موجودةٍ بالفعل
 قد استوعبتَها المعلوليةُ على الترتب ، يجب ان تكون فيها علةٌ هي اُولى العلل ،
 لولاها لانْتَفَتَ جملةُ المراتب التّتي هي معلولاتها و معلولات معلولاتها ، الى اقصى

- الترتيب و آخر الاستناد . و آلا ، لم تكن المعلوليّة على الترتّب ، قد استوعبت آحاد السلسلة بالاسر . فاذا فرضنا سلسلة متراقية لا الى علّة بعينها لا تكون لها علّة ، لم تكن هناك علّة هي اولى العلل ، لولاها لبطلت السلسلة باسرها . و ذلك يصادم استيعاب المعلوليّة جملة السلسلة بالاسر . و بالجملة ، ان استغراق المعلوليّة ، على سبيل الترتّب جميع آحاد السلسلة بالاسر ، بحيث لا يشدّ عنها شيء منها اصلا ، مع وضع ان لا تكون هناك علّة واحدة للجميع ، لولاها لانفتت السلسلة باسرها ، متهافيت . فن خواصّ استيعاب المعلوليّة للمترتبات باسرها ، استيجاب علّة واحدة ، لولاها لم يكن لشيء من آحاد السلسلة المترتبة حصول رأساً ، ولا تعلق لهذا الحكم بتناهي السلسلة او لانهايتها ، ولا اختلاف له في صورتين اصلاً . فليتبصر .
- وامّا البرهان الاسدّ الاخصر ، فهو انّه ، اذا كان مامن واحد من الآحاد الذاهبة في الترتّب بالفعل الى اللانهاية ، آلا وهو كالواحد الاخير ، في انّه ليس يتقرّر مالم يتقرّر شيء آخر و راءه من قبل ، كانت الآحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انّها لا تدخل في التقرّر ، ما لم يكن شيء آخر من ورائها متقرّراً من قبل . فاذن غريزة العقل الصريح تبصر ، و قاضى الفطرة العقلية يقضى انّه من اين يتقرّر في تلك السلسلة شيء حتى يتقرّر شيء ما من بعده .

وَمَيْضُ

- فامّا السبيل التطبيقيّ ، فلا ثقة بمجدواه ولا تعويل على برهانيته ، بل ان فيه تدليساً مغالطياً ، فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوطة من الجهة الاخرى التي هي جنبه التناهي ، لامن الجهة التي هي جنبه اللانهاية ، كما سلسلة المآت بغير نهاية ، و سلسلة الآلاف الى لانهاية ، و ليس يتصحّ تحريك اللامتناهي بكليته من جهة اللانهاية ، و اخراجه بكليته عن درجته و حيّزه و مرتبته ، و عن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة . فاذن ، اذا طبّق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة و النقصان في جهة التناهي ، على طرف السلسلة الاخرى ،

تطبيقاً وهمياً او فرضياً ، انتقلت الزيادة من حيز الطرف و درجته الى حيز الوسط و مرتبته ، ولا يزال تنتقل و تتردد في الاوساط ، مادام الوهم او الفرض معتمداً للتطبيق ، ولا يكاد تنتهى الى حد بعينه ودرجة بعينها ابداً ، ولا تبلغ اقصى الحدود و آخر الدرجات عَوْضُ . فاذا ما انبثت اعمالُ الوهم ، و انصَرَمَ عَمَلُ التطبيق ، انتقف التفاوتُ بالمُفاضلة على ذلك الحد و على تلك الدرجة ، واقترَ القدر الزائد في مقر تلك المرتبة . و بالجملة لا مصير للمُفاوِنةِ الى جنبه اللانهاية ابداً ، بل انتها ابداً في جنبه التناهي ، اما في حد الطرف ، واما في شيء من حدود الاوساط . فليُثَبَّتْ ولا يُتَخَبَّطْ .

وَمَيْضُ

قال بارع المحققين في نقد المحصل : الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مشكلة الحدوث ، يحتاج الى اقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي . فنورد اولاً ما قيل فيه وعليه ، ثم اذكرُ ما عندي فيه . فاقول : الاوائل قالوا في وجوب تنهاى الحوادث الماضية ، انه لما كان كل واحد منها حادثاً ، كان الكل حادثاً . واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد . ثم قالوا : الزيادة و النقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية ، فتكون متناهية . و عورض بمعلومات الله تعالى و مقدوراته . فان الاولى اكثر من الثانية ، مع كونهما غير متناهيتين . ثم قال المحصلون منهم : الحوادث الماضية ، اذا اخذت تارة مبتدئة من الآن ، مثلاً ، ذاهبة في الماضي ، و تارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي ، و طُبِّقَتْ احديهما على الاخرى في التوهم ، بان يجعل المبدء ان واحداً ، و هما في الذهاب الى الماضي متطابقين ، استحال تساويهما . و آلا ، كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن و بين السنة الماضية و عَدَمُها ، واحداً . و استحال كون المبتدئة من السنة الماضية زايدة على المبتدئة من الآن ، لان ما ينقص من المتساويين ، لا يكون زائداً على كل واحد منهما . فاذن يجب ان تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب . ولا يمكن ذلك ، الا بانتهائها قبل انتهاء

المبتدئة من الآن ، و يكون الانقصُ متناهياً ، والزائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهياً .
 فيكون الكلّ متناهياً . واعترض الخصم عليهم ، بأنّ هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم ،
 وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، و غير المتناهي لا يرتسم في الوهم . ومن البين
 أنّهما لا يحصلان في الوجود معاً ، فضلاً عن توهمّ التطبيق فيهما في الوجود . فاذن هذا
 الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل ، لا في الوهم ولا في الوجود . وايضاً الزيادة والنقصان
 إنّما افرض في الطرف المتناهي . لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه . فهو غير
 مؤثر فيه .

فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع . و انا اقول : انّ كلّ حادث موصوف
 بكونه سابقاً على ما بعده ، و بكونه لاحقاً بما قبله ، و الاعتباران مختلفان . فاذا اعتبرنا
 الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة ، من حيث كلّ واحد منها سابق ، وتارة من حيث
 هو بعينه لاحق ، كانت السوابق واللاحق المتباينتان بالاعتبار ، متطابقتين في الوجود ،
 ولا يحتاج في تطابقهما الى توهمّ تطبيق . ومع ذلك ، يجب كون السوابق اكثر من اللاحق
 في الجانب الذي وقع النزاع فيه . فاذن اللاحق متناهية في الماضي ، لوجوب انقطاعها
 قبل انقطاع السوابق ، والسوابق زائدة عليها بمقدار متناهٍ ، فتكون متناهية ايضاً . انتهى
 كلامه بعبارة .

وكانك بما قدناك عارف بممر الحقّ ، وستزداد فيه استبصاراً من ذى قبل ،
 إن شاء الله العزيزّ العليم .

وَمِنْهُنَّ

انّما سلطان قضاء العقل بالبرهان على اللانهاية ، بالامتناع في سلسلة التصاعد في
 العلل مطلقاً ، لا في سلسلة التنازل في المعلولات من سبيل الصدور . فمحذور القول الفصل ،
 انّ في سلسلة التراقي ، على تقدير اللانهاية ، ليس توجد علّة يتعيّن في لحاظ العقل أنّها
 لاحالة تكون متقرّرة أولاً ، ثمّ من تلقائه تدخل السلسلة المترتبة بأسرها في التقرّر ، و
 انّ ذلك ميزان الحكم بالاحالة ، والامر في سلسلة الترامي على خلاف ذلك .

- فلئن قلت : كيف حكمتم على جملة البراهين انها جميعا على هذا السبيل ، و الذى يستبين من برهانى الحثييات والتضاييف ان حكمهما بالا حالة منسحب الذيل على سلسلتى التصاعد والتنازل ، سواء من غير فرق ؟ قلت لك : اما تحققت ان ميزان الحكم بالا حالة ، بحسب اى برهان اقيم ، هو استجماع شرطى الترتب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اللانهاية ؟ فمعيار الفرق ، اذن ، ينصريح بتاملٍ غير . اليست العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود ، انها تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية لنفس الذات بماهى الذات ، لبحسب الوقوع فى متن الخارج ، اذ ليس لها فى حاق الاعيان الا المعية الصرفة .
- فاذن ، نقول : فى صورة التصاعد ، تكون العلل المترتبة المتصاعدة الى لانهاية ، مجتمعة الحصول بأمرها ، لاحالة ، فى مرتبة ذات المعلول الاخير ، فيكون الترتب والاجتماع فى الوجود جميعاً فى جهة اللانهاية . فاما فى صورة التنازل ، فالمعلولات المترتبة لاتكون متحققة فى مرتبة ذات العلة . اليس المعلول لا يتصحح له الوجود فى مرتبة ذات العلة ، على خلاف الامر فى العلة ؟ فانتها واجبة الوجود فى مرتبة ذات المعلول بته .
- فاذن ، ليس يتحقق شئ من المعلولات فى مرتبة ذات شئ من العلل ، فضلا عن تحقق المعلولات الغير المتناهية فى مرتبة ذات العلة . فاذن ، فى المعلولات المترتبة الى لانهاية ، تكون اللانهاية فى جهة ، هى جهة الترامى والتنازل ، والترتب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اخرى ، خلاف تلك الجهة ، وهى جهة التراقى والتصاعد . فليتبصر . وهناك ضروب من وجوه الفرق ، اوردناها فى كتاب التصحيحات والنقومات ، و هو كتاب تقويم الايمان .

وميض

- ان المتكلمين لما لا يعنيههم ، من جماهير المتكلمين ومن اتباع المتفلسفين ، نذهب او هامهم و ظنهم الى ان تناهى مقدار اتصال الحركة و امتداد الزمان و تناهى عدد الحوادث الزمانية المتعاقبة فى جانب الماضى ، فى قوة اثبات الحدوث و نفى الازلية . ولا يستشعرون ان شيئاً من النهاية واللانهاية فى الكمية المتصلة او المنفصلة ، لا حظ له

من التعلّق بشيء من الازليّة والتلازليّة في الدهر ، بحسب دَوْم الوجود او سبق العدم الصريح الغير الداخل في جنس التقدّر والتلا تقدّر . ليست امتدادات الابعاد المكانية متناهية المقدار ؟ وهى بحسب ذلك لا يلزمها ان تآبى او تستدعى ان تكون ، من ٣ حيث الوجود في الدهر ، حادثة او ازليّة ، فكذاك اتّصالات الحركات المستقيمة والمستديرة وكميّات الامتدادات المتّصلة الزمانيّة ومراتب اعداد الكمّيّات المنفصلة . وبالجمله ، النهاية والتلا نهاية بحسب الكميّة ، امرٌ وراء الازليّة والتلازليّة بحسب الوجود ، ٦ فهما عند العقل معنيان ، كلّ منهما مبين للآخر في المفهوم ، غير مستلزم ايّاه في التحقّق . واقتحام هذه الاوهام والظنون ، من تبعات عدم الفرق بين العدم الصريح الدهري وبين العدم المكمّم الزماني ، وحسبان ان الزمان ، لو كان معدوماً اولاً ، ثمّ داخلًا ٩ في الوجود اخيراً ، لكان عدمه واقعاً في الامتداد الموهوم الزماني المتّماهى ذهابه في جهة المبدأ الى لانهاية ، والمنقطع استمراره في جهة المنتهى ، عندآن بداءة دخوله في الوجود ، ولو كان متناهى المقدار ، لكان انتهاء مقداره عند آن انقطاع ، عدمه المستمر من قبل ، ١٢ الى غير ذلك من التوهّمات الكاذبة والتخيّلات الفاسدة . فلا تكون من السفهاء المتهوّمين .

وَمَبِضْ

١٥ لنحسب الزمان مقداراً مستقيماً الامتداد ، كما الابعاد الخطيّة الاستقاميّة والمسافات السطحيّة الاستوائيّة ، فيكون في حسبانك انه انما الفرق بين كمّيّات الخطوط المستقيمة والسطوح المستويّة وبين كميّة الزمان ، بالقاريّة واللاقاريّة ومطلق الاستقامة والاستواء امر تشترك فيه الكمّيّات القارّة من الخطوط المستقيمة والسطوح المستويّة . والكميّة الغير القارّة التى هى الزمان . بل عليك ان تتأمّل تاملاً ادقّ من المشهور ، ١٨ فتعلم ان الزمان ، كما ان محله حركة مستديرة وحامل محله جرم مستدير ، فكذاك هو ايضاً ليس بمستقيم الامتداد ، بل حقيقته انه مقدار حركة مستديرة وهو كمّ متصل غير ٢١ ذى وضعٍ منطبق على حركة مستديرة ، هو مقدارها الحال فيها ، وبه تتقدّر الحركات

- المستديرة والمستقيمة على الإطلاق العمومى . وهو منطبقٌ أيضاً على محيطِ دائرةٍ عظيمة ،
هى منطقة تلك الحركة ومنطقة الفلك الاعظم المتحرك بها ، بل منطقة العالم الجسمانى
باسره . وليس ان الكرة القصصيا التى تحدّد الجهات اُبدعتْ بلاحركة ، ثم تحرّكت ٣
اخيراً ، بل انها اُخرجتْ من جوّ الليس المطلق ومن جوف العدم الصريح ، الى فضاء
الايّس الدهرى ، متحرّكةً حركةً مستديرةً متصلةً غير مُنبَتّةٍ الهويّة ولا منطِعةٍ
الاتّصال . وليس لها فى الوجود حدٌ معيّنٌ منطبقٌ على مبدأ المسافة وطرف الامتداد . ٦
فاذا عيّن لها فى الوهم ، بحسب الفرض الانتزاعى ، مبدأً بالفعل من نقطةٍ معيّنةٍ
موهومةٍ فى المنطقة ، تحصّلتْ بذلك عند العود اليها دورة تامّةٌ واحدةٌ . ثم اعتُبرتْ
بعد ذلك دوراتٌ تامّاتٌ ، وكلّ دورة مفروضة من دورات الحركة المتصلة ، منطبقه ٩
على تلك المنطقة التى هى دائرة معدّل النهار . وكذلك الزمان الذى هو المقدار الحالّ
فى تلك الحركة ، اُبدعهُ وخلقهُ البديع الخلاق سبحانه ، فأخرجهُ من جوّ صرف
الليس المطلق ومن جوف كُتْمِ العدم الصريح ، الى فضاء فعليّة الايّس القراح الدهرى ، ١٢
متّصل الامتداد غير مقطوع الاتّصال ، ولا مَبْتُوت الكميّة ، فهو عدد الحركة الدورية
المستمرّة الاتّصال ومقدارها ، وهو فى نفسه كمٌ متّصلٌ واحد بالشخصية ، مستدير
بالكميّة ، مثناه بالمقداريّة ، غير منقطع الاتّصال بالانفصال الا فى التوهّم . فاذا عيّن ١٥
الوهم فيه آنأ ، بحسب الفرض ، ازاء مبدأ مفروض ، فى الحركة المستديرة التى هى
محله ، حسب انقراض نقطة بعينها فى معدّل النهار ، استتمّ دورٌ واحدٌ غير ذى وضع
للزمان ، حيثما تستتم لمعدّل النهار دورةٌ واحدةٌ تامّةٌ . ١٨
- فاذن ، انما الساعات اجزاء دور واحدٍ زمانى ، والشهور والاعوام ادوار متعدّدة
زمانيّة ، ودرجات دائرة معدّل النهار ، بحسب كميّة نفسها المتّصلة القارّة المستديرة
اجزاء الدائرة الفلكيّة ، وبحسب كميّة حركتها المتّصلة المستديرة الغير القارّة اجزاء الدور ٢١
الزمانى .

فاذن ، يستبين لك انه ، كما لانقطة بالفعل فى محيط الدائرة ، ولا فى سطح الكرة ،

مع انّ كِتْلًا منهما متناهي المقدار في المساحة ، فكذاك لا طَرَفٌ للحركة الدورية المتصلة الفلكية ، ولا آنَ في الزمان الممتد المتصل بالفعل ، مع كون كلّ منهما متناهي الامتداد بالفعل في الكمية والمقدارية ، ولا يعرضهما في اتصّالهما انبتات ولا انجذاذ ^٣ الا بالتوهّم . فهذا اصل تقتضيه الاصول البرهانية والقوانين العقائية . وستزداد في ذلك استبصاراً واستيقاناً ، فيما سيُتلى عليك في مؤتلف الكلام ، إن شاء الله العليم العلام .

القبس السابع

في تعقّب احتجاجات اقتضائية، ومراوغات جدليّة، وانتقاد قياسات، وشكوك مغالطية ومُشاغبيّة، على الطرفين من الفريقين.

وَمُضَة

٣

هل عندك فيما وعيتَ و اوعيتَ ؟ - انّ من الاصول والضوابط ، انّ العدم الطارى ممتنع بالنظر الى ذات الزمان ، وكذلك العدم السابق المستعقب للوجود، وانّما الممكن له بالنظر الى ذاته ، العدم بالمرّة رأساً ازلاً و ابدأ ، دون شىء من العدمين في حاشيتى الوجود . وعلى ذلك اطباق الحكماء المبرزين والعقلاء والمُحصيلين . والتشكّك بانه ، اذن ، يلزم ان يكون الزمان واجب الوجود ، ساقط . فانّ الواجب بالذات ، هو الذى يجب لذاته بذاته طبيعة الوجود ، وتمتنع على ذاته بذاته طبيعة العدم . ووجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب افرادها ، كما امتناعها يستلزم امتناع الافراد ، بل ربّما يمتنع بعض الافراد والخصص بخصوصه ، مع وجوب نفس الطبيعة ، فيمتنع عليه الوجود بعد العدم، او الوجود العارض للماهيّة، او الوجود الواجب من تلقاء الغير ، بحسب خصوصيّات القيود او التقييدات . و الممكن بالذات ، ما لا يجب له ولا يمتنع عليه بحسب نفس ذاته طبيعة الوجود ولا طبيعة العدم . و امكان الطبيعة ليس يصادم امتناع بعض الافراد ، او الخصص بخصوصه من تلقاء خصوصيّة القيد او التقييد . فيمتنع على كلّ ممكن بالذات ، وجود يكون عين ماهيته ، او من جوهريّات ماهيته ، و وجود لا يسبقه الليس المطلق ، بحسب جوهر الماهيّة ، سبقا بالذات ، ووجود لا يسبقه العدم الصريح سبقاً دهرياً، على

١٥

٣ ماقد تبرهن لديك ؟ و على الجوهر ، بما هو الجوهر ، وجود قائم في موضوع ، و على العرض ، بما هو العرض ، وجود قائم بالذات ؛ و على الحركة و الزمان الوجود القارّ ؛ و على الزمان العدم السابق المستعقب للوجود ، و العدم الطارى اللاحق بالذات بعد الوجود .

وَمُضَّةٌ

٦ ثمّ آفَى ذكراك ما اورده في الصراط المستقيم و في الافق المبين ؟ - انّه و ان لم يكن يلزم هناك الوجوب بالذات ، ألا انّه لا مناص من لزوم استغناء الممكن الباقي عن علّة فاعلة لذاته في البقاء ، بمقية لهويته في الوجود . اليس ، اذا امتنع العدم الطارى بالنظر الى نفس ذات الزمان ؟ و من المستبين ان امتناع احد طرفي النقيض ، بحسب جوهر الذات ، في قوّة وجوب الطرف الآخر بالنظر اليه ، بحسب نفس الذات ، فيلزم ، اذن ، ان يكون الوجود المقابل للعدم الطارى ، و هو الوجود الطارى ، او الوجود المستمرّ ، او ما شئت فسمّه ، واجبا لذات الزمان ، بحسب جوهر ذاته . فيكون لا محالة غير مفتقرّ ، في استمرار وجوده ، الى علّة فاعلة لبقائه .

١٥ فهذه معضلة من معضلات الشكوك . و انما عقد اعضاءها ، سبيل حلّه و ابطاله ان نقول : كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجبا لذات الزمان ؟ و انّه لممكن الانتفاء عنه ، نظراً الى ذاته ، في ضمن انتفاء الوجود المطلق عنه بالكلية ، و ان لم يمكن ذلك بعد عروض الوجود له ، مأخوذاً على التحيث بهذه الحيثية . فالوجوب على تقدير استفاد من تلقاء الغير ، ليس يوجب الوجوب بالنظر الى نفس الذات بثّة . و شئ من انحاء الوجود لا يصلح نقيضاً للعدم الطارى ، ولا لشيء من العدمات الخاصة اصلاً . بل ان نقيض العدم الطارى رفعه . و المقيّد قد يرتفع برفع ذاته المقيّدة ، و قد يرتفع برفع قيده . فرفع العدم الطارى ، لا يأتى ان يتحقّق بالوجود او برفع لا يكون طارياً . و الممتنع انما هو العدم الطارى على التوصيف التقييدى ، لا على الاضافة ، اى رفع الوجود على سبيل التقييد ، اعنى الرفع المقيّد بالطرؤ ، لا الرفع المضاف الى الوجود الطارى ، على شاكلة رفع المقيّد . فاذن ، ما اسهل لك ان تجتزئ في صدق نقيضه برفع الطرؤ

فيتحقق برفع غير طارىء . وبالجملة ، انما التلازم من امتناع العدم الطارىء وجوب رفعه ، بالنظر الى الذات على الارسال ، سواء عليه اكان برفع العدم المساوق للوجود ، او برفع طرؤه المنحقق بالارتفاع رأساً ، بعد حصول الوجود . فاذن ، يكون كل من الخصوصيتين ٣ في بقعة الامكان الصرف ، بالنظر الى نفس ذات الزمان . فيفتقر كل منهما لاحالة الى علة موجبة . وكذلك سبيل القول في امتناع العدم السابق المستعقب للوجود ، وجوب نقيضه الذى هو رفعه ، اعم من ان يكون برفع العدم المساوق لحصول الوجود ، او برفع استعقابه ايتاه . فيتحقق بانتفاء الوجود رأساً في الازل والابد . فلايقع شئ من الخصوصيتين ، الا من تلقاء علة موجبة . فليتعرف .

وَمُضَّةٌ

وعلى قياس هذا النمط ، سبيل القول في الوجود بعد العدم ، آية بعدية كانت ، بالنظر الى ذات القيوم الواجب بالذات ، تعالى سلطانه . فانه يتمتع هناك ، مع امتناع جميع انحاء العدم . فيجب نقيضه ، وهو رفع الوجود بعد العدم . ويتحقق بالوجود السرمدي ١٢ الحق الذى هو قبل جميع الوجودات . وليس هو من بعد عدم بوجه من الوجوه اصلا .

وَمَيْضٌ

ثم ان لنا ، في عقد عقدة الاعضال هناك ، سبيلاً آخر عضيلاً ، ولاتحين ١٥ متناص ، الا بما قد اتانا الله سبحانه ، من عظيم فضله وجزيل طوليه . وهو انه يلزم من امتناع العدم الطارىء على الزمان ، بحسب نفس ذاته ، اما ان يكون الزمان هو الصادر الاول واما ان يكون جازى البقاء مع انعدام علة التامة ، وكلاهما مستبينتا الفساد ، ومُجمَعٌ ١٨ على فسادهما .

وذلك لانه ، اما ان يكون القيوم الواجب بالذات ، جل ذكره ، هو جاعله التام وعلة التامة ، فيلزم الامر الاول ، واما ان يكون شئ آخر وراء الواجب بالذات ، مما تستتم به علة التامة فتكون علة التامة امرا ممكنا بالذات لاحالة ، ولاشئ من الممكنات يمنع عدمه الطارىء بالذات الا الزمان . فكل ممكن بالذات غير الزمان ، فان عدمه الطارىء

ممتنع بالغير من تلقاء وجود علته . فإذا كانت العلة النامة للزمان عدمها الطارىء ممكنًا بالذات ، ممتنعًا بالغير ، والزمان عدمه الطارىء ممتنع بالذات ، فيلزم لامحالة امكان بقاء الزمان ، مع انعدام علته النامة ، من بعد وجودها . وذلك خلف محال ، اذ كما حصول المحال محال ، فكذلك امكان حصوله مُحال بقاءً . ومثل ذلك مُتَنَاتٍ في العدم السابق المستعقب للوجود ايضا . فانّ هذا العدم ايضا ممتنع بالذات في حق الزمان ، دون علته النامة ، فيلزم امتناع عدم الزمان مع امكان عدم علته النامة في الواقع . وذلك في قوة جواز وجود الزمان ، مع عدم دخول علته النامة بعد في الوجود . وجواز المحال محال .

فهذه المعضلة قد اوردتها طي بعض المفاوضات والمراسلات الى بعض من كان يستحق المخاطبة من الاولاد المعنوية والاصحاب الرؤى عانية . ولست اُرى بهؤلاء المترعريعين انّ في مُنتهيم بالفعل استخراج سبيل المخرج عن ذلك من مَشاريع الاصول والقوانين . فليُعلم انّ مُنتدَح الفَصِيحة عنه من سبيلين :

الاول انّ فيه خلط للعدم السيال الزماني بالعدم الصريح الدهري ، فانّ الزمان انما يمتنع عليه بالذات طرؤاً لعدم الزماني طرؤاً زمانياً ، او سبق العدم الزماني على وجوده سبقاً زمانياً ، اذ ذلك يتضمّن فرض وجود الزمان على تقدير عدمه ، وذلك فرض النقيضين . فإلاّ هذا الامتناع خصوصية ذات الزمان . واما طرؤ العدم الصريح على وجوده في الدهر طرؤاً دهرياً ، او سبق العدم الصريح على وجوده في الدهر سبقاً دهرياً ، فليس بممتنع بالنظر الى ذاته ، امتناعاً ذاتياً . بل انما يمتنع ذلك امتناعاً بالغير . اما العدم الطارىء ، فلو جوب بقاء وجوده في الدهر من تلقاء ثبات علته الفعالة و دوام فياضيته . ولاستلزام ذلك امراً مستحيلاً ، وهو الامتداد في الدهر ، على ما قد استبان في مظانّه . وهذا الامتناع بالغير ليس يتخصّص بالزمان ، بل انّه مُطَرّد في جملة الممكنات بأسرها . واما العدم السابق ، فبناءً على ما يزعمه المستنكرون لحدوث الدهريّات الثابتة الصرفة الخارجة عن عالم الامكان الاستعدادي ، لكون ميزان الصلوح لقبول الفيض هناك ،

طباع الامكان الذاتى ، لا غير . وسيتلّى عليك من كَشَبٍ فساد ما يزعمون . وهذا الامتناع
بالغير ايضا غير متخصص بحقيقة الزمان ، بل انه شاكلة كل ما لا يكون مرهون الذات
بالامكان الاستعدادى من الممكنات الذاتية ، على الاطلاق العمومى .

٣

الثانى ان فيه مغالطة من جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات والامكان بالقياس
الى الغير ، وكذلك بين الوجود بحسب الذات والوجود بحسب القياس الى الغير ، وكذلك
بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير . فالممكن بالذات ما يمكن وجوده وعدمه
بالنظر الى ذاته ، لا بالقياس الى غيره . فليس يأبى ذلك ان يكون وجوده وعدمه واجبا
او ممتنعا بالقياس الى غيره . فاذن نقول : اذا امتنع العدم الطارى او السابق ، بالنظر الى
ذات الزمان ، و وجب وجوده وبقاؤه ، من تلقاء عاة الفاعلة التامة ، لكونه ممكن الوجود
والبقاء من حيث نفس ذاته ، فانما يستلزم ذلك ان يكون العدم الطارى او السابق بالنظر
الى علته التامة ممتنعا ، لا بحسب ذاتها ، بل بحسب قياسها الى ذات معلولها الذى هو الزمان .
فاذن ، امكان العدم الطارى او السابق ، بالنظر الى ذات العلة الممكنة بالذات ، ليس يصادم
ان يمتنع ذلك على العلة بالقياس الى ذات المعلول ، لا بالنظر الى نفس ذاتها . فبين
بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير ، فى كل من الوجود والامكان والامتناع ، فُرقان
بين "مستبين" لطيف غير خفى ولا طفيف . وقد اوفيناه حقه من البيان فى الافق المبين .
فلا تكونن عن ذلك فى ذهول عريض .

١٥

وميض

فان اعتراك الشك انه ، اذا كان العدم الطارى او السابق المتنع بالنظر الى ذات
الزمان ، انما هو الذى يطرأ او يسبق فى الزمان ، طرؤاً زمانياً سبقاً مُكَمِّماً ، لا غير ،
كان يشترك فى هذا الامتناع الزمان ومفارقات الزمان ، من امريات عالم الابداع وابداعات
عالم الامر جميعا . فما خطبهم يجعلون ذلك من خواص ماهية الزمان بخصوصها ، لا غير ؟
فعاثمن ان الامريات من الابداعات ، انما يمتنع ذلك بالنسبة اليها ، من حيث
الطباع المشترك بينها جميعا ، وهو مفارقة عالمى الزمان والمكان لا بحسب خصوصية

٢١

١٨

شئ من ماهياتها ، على خلاف الامر في الزمان ، اذ هو بخصوص ذاته وخصوصية ماهيته يقتضى امتناع ذلك ، لكونه مستلزماً لوجود الزمان ، على تقدير عدمه . ولا كذلك الامر في شئ من الماهيات . غير ماهية الزمان . فخصوصيات ساير الماهيات باسرها مُلغاة^٣ الاعتبار في اعتبار هذا الامتناع . فَلَيْتُعَرَفَ .

وَمَبْضُ

٦ انّ من المُرَاقَات من سبيل الجَدَل في اثبات حدوث العالم ، ان يقال وجود الزمان على اوضاع الذاهبين الى قدمه ، يمتنع سبق عدم عليه ، امتناعاً ذاتياً ، بحسب نفس ماهية الزمان ، وليس يمتنع ذلك على علته التامة ، لكونها غير واجبة الذات . وملزوم هذا الامتناع ، من جملة الممكنات ، هو ماهية الزمان ، لا غير . فاذن ، يلزم من ذلك جواز ان تكون علة الزمان غير داخلية في الوجود بالفعل ، والزمان بالفعل موجود^٤ . وقد كَشَطْنَا غطاء التدليس عن هذه المراوغة المُشَاغِبِيَّة من سبيلين : تجريد غير الممتنع ، وهو امكان سبق عدم الصريح عليه في الدهر ، وقد امتنع من تلقاء العلة المبدعة عن الممتنع عليه بالذات ، وهو عدم الحكم السابق ، سبقاً زمانياً ؛ والفرق بين امكان عدم السابق ، بالنظر الى ذات العلة ، بحسب نفس الذات ، وامكانه بالنسبة اليها ، بحسب قياسها الى ذات المعلول ، وهو الزمان واثبات الاول ونفي الثاني..

وَمَبْضُ

١٨ من الفاشي في الاذهان القاصرة العامة الجمهورية ، الاحتجاج على حدوث الزمان بتناهي كمية مقداره في جانب الماضي ، واثبات حدوث العالم ، حدوثاً زمانياً ، بابطال اللانهاية العددية في الحوادث الزمانية المتسابقة المتعاقبة الوجود في الازمنة الماضية ، واجراء حكم الحدوث الزماني على الطابع المرسلة المتعاقبة الافراد الى لانهاية في جهة البداية ، لحدوث كل فرد فرد بالزمان على الاستغراق الشمولي^٥ . وقد ادريناك ، غير مرة واحدة ، ان شيئاً من هذه الاوهام ، لاسبيل له الى مذهب التحصيل عند المحصيلين اصلاً .

فالمقادير^٦ تقيمة والمستديرة ، لاتعلق لها بالازلية والالازلية في الوجود والحصول

بحسب التناهي او اللانهاى فى القدر والمساحة . فكما دايرة معدّل النهار ، مثلاً ، متناهية المقدار ، وهى بحسب ذلك لاتأتى المسبوقية او التلامسبوقية بالعدم الصريح فى الدهر ، فكذاك مقدار حركتها الدورية المتصلة . والبراهين الناهضة بالحكم على غير المتناهى ٣ بالبطلان . انما سلطانها على استجماع وصفى الترتب والاجتماع فى الوجود فى جهة التلاهيمة ، والطبيعة المتعاقبة الافراد من حفظه الماهية فى امتداد الزمان بتعاقب الافراد ، من غير انقطاع ؛ كما قد استبان لك فيما قد سلف . ٦

وَمِنْصُ

ومن الشبهة المغالطية ، ما قد قيل : تأثير الفاعل فى عالم الامكان وفى كل جزء من اجزائه ، لا يخلو اما ان يكون فى حال تقررّه ووجوده ، وهو محال ، لانه ايجاد الموجود ٩ وتحصيل الحاصل ؛ وفى حال عدمه ، وهو المطلوب . فيكون العالم بجميع اجزائه مسبوقا بالعدم الصريح ، والتأثير فى ايجاده حال عدمه السابق .

وحلّه ان يقال : التأثير فى العالم حال وجوده ، ولكن بما هو هو ، لا بشرط وجوده . ١٢ والمستحيل تحصيل الحاصل وايجاد الموجود بشرط حصوله ووجوده ، لافى حال حصوله ووجوده . فانه فرقان متباينين بين اخذ الاثر فى حال حصوله بحسب نفسه ، وبين اخذه لامن حيث نفسه ، بل بشرط حصوله . وليس بمستحيل ان يؤثر المؤثر فى الاثر فى حال ١٥ حصول الاثر . بل شأن العلة مع معلولها على هذا السبيل ، فانها تؤثر فيه ، من حيث هو هو ، لا بما هو حاصل ، ولا بما هو ليس بحاصل ، ولكن حين ما هو حاصل . وبالجمله ، انما تأثير المؤثر فى حال الحصول الحاصل بذلك التأثير . وذلك تحصيل للحاصل بذلك ١٨ التحصيل ، ولا استحالة فيه .

وبعبارة اخرى ان اريد « حال الحصول » معية المعلول والعلّة فى حاق الاعيان ،

بحسب المقارنة فى التحقق ، بالنظر الى ذات المعلول ، اختيار ان التأثير فى حال الحصول ٢١ بذلك التأثير . وان اريد المعية العقلية ، بحسب المقارنة الذاتية للزومية ، بحسب مرتبة ذات العلة ، قيل : التأثير ليس فى حال الحصول ولا فى حال التلا حصول ، اذ التأثير فى نفس

الذات من حيث هي ، لامن حيث هي حاصلة او ليست بحاصلة . ولحصولك ذات العلة ، بحسب نفسها ، مرتبةً عقليةً ، ليس فيها حصول ذات المعلول . بل انما يُعْمَلُ فيها جوهر ذات المعلول من حيث نفسها ، لامن حيث هي حاصلة ولامن حيث هي ليست بحاصلة . وليس بين ذات المعلول وبين ذات العلة اقترانٌ ذاتيٌّ لزوميٌّ ، بالنظر الى مرتبة نفس ذات العلة ، بل انما بالنظر الى مرتبة نفس ذات المعلول فقط . فاذن ، ذات المعلول الحاصلة او اللاحاصة ، متأخرة عن مرتبة حصول العلة اولاحصولها ، وبينها وبين ذات العلة مقارنة ذاتية لزومية ، بحسب الحصول في حاقّ متن الخارج ، بالنظر الى نفس ذات المعلول ، لبالنظر الى مرتبة ذات العلة .

- ٩ والمتكلمون لما لايعنيهم ينصرفون عن جادة سبيل الحقّ ، ويتجشّمون مسلكاً اخر وعراً سحيقاً ، وهو ان المؤثر يؤثر في حال حدوث الاثر ، لا في حال وجوده ولا في حال عدمه ، فانّ حال الحدوث ، وراء حال الوجود وحال العدم جميعاً . وربما زاد بعضهم في طنبور السخافة نغمةً ، فقال : بناءً على تسويغ مشافعة الانات ، ليس تجب مقارنة العلة والمعلول في الحصول ، كالصوت يوجد في الان الثاني ويصدر عن موجدته في الان الذي قبله ، فيكون التأثير سابقاً على الاثر بأن ، ويقع في الان قبل ، بالقياس الى ما يحصل بعده ، سواء كان الاثر موجوداً في ذلك الان بتأثير آخر ، كما في صورة البقاء المستند الى تأثير العلة فيه ، او معدوماً ، كما في صورة الحدوث من تلقاء العلة الموجدة ، ويكون الاثر في ان التأثير غير موجود ، وفي الان الذي يصير موجوداً لا يكون مقارنة للعدم . ولعمر الحبيب ، انّ الوقت اعزّ من الاشتغال بابطال هذه التخاييل والاوهام ، فليتنعطف الان الى مانسجته عناكب اوهام المتفلسفين المتشحطين بالمجادلة في تفلسفهم في هذه المسئلة .

وَمَيْضُ

٢١ ألم تسمعهم يقولون في المُحاجة على قدم الزمان ؟ - انه لو كان الزمان حادثاً غير ازليّ الوجود ، لكان معدوماً قبل وجوده ، قبلية انفكاكية ، لا يجامع بحسبها القبلُ البعدُ

في متن الواقع ، وهذه القبلية انما معروضها بالذات اجزاء الزمان ، بعضها بالنسبة الى بعض ، وليس يوصف بها ماعدا الزمان الا بالعرض ، من جهة مقارنة اجزاء الزمان . فاذن ، يلزم وجود الزمان على تقدير عدمه .

٣

ولا يستتراب في انهم بمقالاتهم هذه ، انما يجادلون اقواماً من جنود الطبيعة الوهانية ، ليسوا يستطيعون باوهامهم القاصرة ، ادراك القبلية الانفكاكية المطلقة الغير المكتملة سبيلاً . لانهم يأتون بها على سبيل استيثاق برهانياتها والاعتقاد بصحتها . كيف ؟ وقد استبان لك مراراً متكررة ، انهم هم الذين اصطالحوا على تسمية نسبة الثابت الى غير الثابت الى الثابت بالقبلية والمعينة بـ « الدهر والسرمد » ، ووضحوا ان الزمان ، كما ليس لوجوده متنى ولا يكون وجوده في زمان ، وكذلك لا يصح ان يكون لعدمه متنى ، وان يكون عدمه في زمان ؛ وان القبلية الانفكاكية منها الامتدادية المكتملة الزمانية ، ولا يكون معروضها الا اجزاء الزمان ، ومنها الصريحة المطلقة الغير المكتملة ، وهي القبلية السرمدية ، كما للبارئ الاول سبحانه بالنسبة الى هذا اليوم وهذا الحادث اليومي مثلاً . فكيف ، اذن ، يناقضون انفسهم ويسيرون في ارض الاعتقاد على خلاف مذهبهم ؟ وبالجملة ، توهم الامتداد ، على تقدير عدم الزمان ، واتصاف البارئ القدوس بالقبلية المكتملة الامتدادية او المعينة السيالة الزمانية ، امر لم يستصحّه ذو تحصيل ما ، ولا ذهب اليه ذو بصيرة ما قط ، لابي جاهلية الفلسفة ، ولا في اسلام الحكمة . بل انما يتمطاه المتكلمون للماليعينهم ، باوهامهم الفاسدة التايهة ، في متنازعة العبي وفي مهوأة الغنى وفي فلاة الاعوجاج .

١٨

وميض

ان من اقوى احتجاجاتهم ، ما يقولون : ليس من المستبين ؟ — ان نظام الكل المسمى بـ « الانسان الكبير » والمعبّر عنه بـ « العالم الاكبر » ، انما علته التامة بالقصد الاول ، القيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، بنفس ذاته سبحانه ، اذ لا خارج عنه ، الا هو ، وما سوى نفس ذاته سبحانه ، فهو داخل فيه بالضرورة . واذا ليس يتصور له مادة اصلا ، فهو المبدع على الاطلاق . وكذلك افضل اجزائه الذي هو اكرم الممكنات واقدس

٢١

الامريّات في السلسلة البدئية، إنّما علته التامة بالايجاد والابداع؛ نفس ذات الفيّاض الحقّ، تعالى عزّه، ولا يعقل ان تكون له مادّة، ولا ان تكون لوجوده علّةٌ ممّا من العلل، غير مرتبة ذات فاعله الفيّاض، علاسلطانه. فهو الصادر الاول، واتمّ المبدعات، واحقّتها بالابداع، واولّ الجواهر العقلية المقدّسة عن علايق المادّة وعن عوالم الامكان الاستعدادي. فاذن، إنّما مِلاكُ فيضان نظام العالم وصدور الصادر الاول، من اجزاء النظام الاتمّ الاكل التّذي هو افضل المبدعات واتمّ الجواهر العقلية، عن المبدع الفعّال العزيز العليم، طباع الامكان الذاتي فقط. والمبدع الفعّال البارئ الحقّ، واجب الفيض، تامّ الافاضة، متّانٌ بالجود، فعّالٌ بالرحمة. فكيف يسوغ تخلف المعلول عن العلة التامة وتخلّف الفيض عن فعّال الافاضة؟ فاذن، لا يحيص عن القول بازليّة العالم، من تلقاء افاضة الفيّاض الازليّ الجود والرحمة، او الخروج عن اقليم الحقّ باستنكار الاصول البرهانية.

فنقول: مقدّمات هذا السياق لاريب في حقيّتها، ولكنها غير مُجندية في استلزام المطلوب، بل قاصرة عن جدوى الانتاج، لا هُمال الفحص والتغيب في التفتيش. وانما يستتمّ الانتاج، اذا ثبت انّ طباع الامكان الذاتي في منّة استحقاقه قبول الفيض الازليّ. وآتَى لهم اثبات ذلك؟ ودون اثباته حتّ الجبال بالانامل وخرطُ القتاد بالاصابع. كيف؟ وانّا نحن قد اثبتنا، بالبراهين الساطعة القائمة بالقسط، انّ الممكن الذاتي ليس يسعُ منّةُ جوهره وقوّةُ استحقاقه، بحسب طباع الامكان بالذات، الا التقرّر الواقع بعد البطلان القراح في حق الخارج، والوجود المسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر. والتخلّف عن العلة التامة، إنّما المستحيل منه التخلّف المتقدّر المكمّم السيّال مطلقا، والتخلّف الصريح الغير المكمّم لامطابقا، بل اذا كان من جنبه الفاعل التام بتسويفه في الصنع وامساكه عن الافاضة، مع استتمام المنتظرات واستجماع الشرايط جميعاً، لا اذا ما كان من تلقاء جوهر ذات المَجْعول، لوجوب التخلّف وامتناع المعية، بالنظر الى نفس ذات المعلول، بحسب طباع امكانه الذاتي، لكون قبول الفيض الازليّ والوجود

السرمدى الغير المسبوق بالعدم الصريح ، ممتنعاً بالذات في حقه ، خارجاً عن دائرة الامكان في جنبه ، غير منطبق على فَرْجَارِ الدخول في وسعِهِ .

- ٣ ليس البرهان القاضى على تخلف المعلول عن علته التامة بالامتناع ، هو ان امكان التخلف يستلزم اما خرق فرض استتمام العلة ، واما وقوع الترجيح بالفعل او بالامكان من غير مرجح يقتضيه ؟ فالتخلف الصريح . من حيث امتناع الفيضان من قبل ، بحسب طباع جوهر المعلول ونقص حقيقته ؛ فليس يحيله البرهان ولا يصاد منه تمامية الجاعل الموجب . بل ان عزيزة العقل الصريح توجبه ، وسلامة اللب الناصح تستوجبه . وبالجمله ، ضابط سنن العلية والمعلولية ، ان العلة التامة ومعلولها ، والجاعل التام ومجعله ، ان كانا جميعاً زانيتين ، كال يجب لامحالة ان يجمعهما في الوجود زمان او ان .
- ٦ والّا ، فاذا كان المجعول في جوهر ذاته تامّ القوة على قبول الفيض مرسلًا مطلقًا ، امتنع تخلفه عن جاعله التام على الارسال والاطلاق . واذا كان في طباع جوهره ، بحيث يأتى ذاته الا التخلف الصريح من جهة ما ان طباعه يقصر عن قابلية التقرر الازلى ، ويمتنع بالنظر الى جوهر ذاته الا الوجود من بعد العدم الصريح . كان يجب ان يتخلف عن جاعله التام ، تخلفاً صريحاً دهرياً غير سيّال ولا مقدّر ولا مكمّم . ولم يكن هناك خالف اصلا . فليتبصّر .

وميض

- ١٨ اما تعتبر بما تستيقن بالعقل المضاعف ؟ — ان المعلول متخلف الحصول عن مرتبة ذات العلة بته ، وان كان هو معها بالحصول في حاق الخارج . ولا ينظم بذلك استتمام العلة ، لكون الحصول في مرتبة ذات العلة امراً لا يسع فَرْجَارِ الامكان ، ولا يحتمله طباع المعلولية ، بل هو ممتنع ذاتي ، بالنظر الى جوهر ذات المعلول . فكذلك الامر في التخلف الصريح ، اذا ما كان طباعى جوهر ذات المجعول وذات استحقاق ماهيته ، لما من المستبين ، ان الامكان بالذات ميزان تصحيح الاستناد الى العلة الجاعلة .
- ٢١ فان قلت : اذا صحّ ذلك ، فاذن ، نكون العلة التامة للصادر الاول ، ذات

- ٣ جاعله الفعّال ، مع طباع امكانه الذاتي ، فلا تنصحح في الوجود علّة تامّة بسيطة اصلا ؛ قلت : كُتِلَا ، فانّ الامكان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها في لحاظ العقل ايّاه عند النظر في استناده الى العلّة ، لكونه من مُتَمَمّات جوهر المعلول المتناق ، كما جوهريات الماهيّة ، ومن اعتبارات ذاته المصحّحة لاعتبار طباع المعلوليّة والمكمّلة لنصاب الفاقة الى العلّة ، فهو في حيّز المعلول المفتقر ، لافي حيّز العلّة المُفْتَقِرِ اليها ، اذ هو من اعتبارات جانب المعلول ، لامن اعتبارات جَنَبِ العلّة . وبالجمله ، انّما افاضة الجاعل التامّ على طباق استحقاق امكان المجعول ، وعلى حسب فَرْجَارِ قوّة طباعه على قبول الفيض ، وان لم تكن هناك رِهانة بالامكان الاستعدادي ، ولا ضِمانه بالفيض من الفيّاض على الاطلاق اصلا .
- ٦ فاذا قيل مثلاً : الفعّال المبدع التامّ ، لِمَ لَمْ يُبْدِع النفس غنيّة في افاعيلها عن علّقِ المادّة كالعقل ؟ او لِمَ لَمْ يَخْلُقِ الفرسَ مدركا للطبايع المرسله ، ومُرتَبّاً للضوابط الكلّيّة ، وصائراً الى عالم القدس بالاستكمال كالشجر ؟ او لِمَ لَمْ يجعل المعلول حاصل الذات في مرتبة ذات العلّة ؟ او لِمَ لَمْ يجعل الماهيّة الامكانية موجودة بحسب مرتبة ذاتها ، ولم يجعلها بحيث تكون ماهيتها هي بعينها انسيّتها ؟ او لِمَ لَمْ يجعل الخمسة منقسمة الى متساويين كما السِّتّة ؟ عدّد ذلك كُلُّهُ من هَدَر القول ، ومن ركيك السؤال ، ومن سخيّف الفحص ، ومن خَسِيس التقيّش ، فكذلك ، اذا قيل : البارئ الفيّاض لِمَ لَمْ يوجِد عالم الامكان في الازل غير مسبوق بالعدم الصريح ؟ كان هذا القول ايضا من جنس تاكّد الاقوابيل المُسْتَسْخَفَةِ ، عند من يعرف طبيعة الامكان الذاتي ومقتضاها ، على ما قد تعرّفت في القياسات السابقة . وايضا ، اَلَسْنَا قد عرفناك بالبرهان من سبيل اللّمّ ؟ — انّ التقدّم بالذات في الحقيقة الوجوبية ، مساوق للتقدّم الانفكاكيّ السرمدى ، والتأخّر بالذات بحسبه ، مساوق للتأخّر الانفكاكيّ الدهريّ .
- ١٨ فاذن ، قد تلخّص انّ المُحال في التخلف عن العلّة التامة ، انّما هو الالامعية المُكَمَّمَةُ الامتدادية على الاطلاق ، والالامعية الصريحة الغير المتقدّرة ، اذا كانت المعية السرمدية غير ممتنعة ، بالنظر الى استحقاق جوهر ذات المعلول ، لامطلقا . فحكم المعية السرمدية
- ١٢
- ١٥
- ٢١

بين العلّة التامة الواجبة بالذات ومعلولها الممكن الذات ، بحسب الوجود السرمدى ، فى حاقّ الاعيان ، من جهة انها ممنوعة بالذات ، بالنظر الى طبيعة الامكان الذاتى وحقيقة الوجوب بالذات ، حكم المعية الذاتية بين مطلق العلّة التامة ومعلولها ، بحسب مرتبة الذات ، من جهة انها ممنوعة بالنظر الى طباع العلّية والمعلولية . فَلْيُسْتَبْت .

وَمَيْضُ

- ٦ من الدائر على اللسان والافواه ، والفاشى فى الاستماع والاذهان ، فى تقرير ما ادحضناه من حجّتهم ، انه لا يخلو امّا ان يكون جميع ما ليس منه بُدٌّ فى وجود شىء من عالم الامكان ، حاصلًا فى الازل ، فيكون بعض العالم ازلّ الوجود لامحالة ، لامتناع تخلف المعلول عن العلّة التامة ؟ اولاً ، فيجب لامحالة ان يخرج شىء ممّا يُنْتَظَرُ فى صحّة وجود العالم ويُعتَبَرُ فى تمامية العلّة الجاعلة ، من القوّة الى الفعل ، مع خروج العالم من القوّة الى الفعل بثّة . فيُعْطَفُ النظر الى ذلك الامر المُنتَظَر الخارج الى الفعل ، ويُساقُ الفحص الى حيث يُتَسَلَّسَلُ المُنتَظَرَاتُ المرتبة الخارجة الى الفعلية معاً الى لانهاية ، فى جهة البداية .
- ١٢ وذلك محال بحكم البرهان ، عند العقلاء اجمع . فلا يحصى عن الحكم بازلية العالم ، بحسب الوجود السرمدى له ، من تلقاء فاعله التام السرمدى بالذات .
- ١٥ فنقول : كانتك بما استبصرت غير مُمْتَرٍ ، ان سبيل ادحاض هذا التقرير اختيار الشقّ الاول من شقيّ الترديد . فجميع ما لا بدّ منه فى وجود الصادر الاول الذى هو افضل اجزاء نظام الوجود فى سلسلة البدؤ ، حاصل فى الازل بالفعل لامحالة ، اذ فاعله التام هو نفس ذات البارئ الفعال باحدىته الحقّة وبساطته المطلقة . وانما تخلف عنه ، تخلفاً صريحاً غير مُكَمَّمٍ ، ولا سيّال بحسب التأخر الدهرى ، لكون المعية السرمدية هناك ممنوعة بالذات . والواجب فى مذهب العلّية والمعلولية ، ان يكون المعلول مع علته التامة فى الوجود ، معيةً يحتملها جوهر ذات المعلول ، لامعيةً يتأبها جوهر ذات المعلول ، بحسب نفس سنخ الماهية ، وياً بأها نفس ذات العلّة ، بحسب ما تقتضيه خصوصية الحقيقة ، على ما قد تعرّفته غير مرة .

وَمِيْضٌ

- ٣ ومما يحتجّون به من سبيل الجدل، على من يذهب من فيرق المتكلفين للمالاية بينهم، الى ان اختصاص حدوث العالم بوقت حدوثه، لكون الحدوث في ذلك الوقت بخصوصه اصلح، وان كان ممكنا قبله، ما اورده في الاشارات.
- ٦ وتقريره، على ما لخصه صاحب المحاكمات، انهم يستدلّون على قدم فعل الله تعالى بوجهين: الاول من حيث الفاعل، وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولى، وكل ما يحتاج اليه في التأثير حاصل لذاته. وقد ثبت ان العلول لا يتخلف عن العلة التامة. فيلزم قدم الفعل، وتقبيدها بـ «الاولية»، لخروج الصفات الاضافية.
- ٩ والثاني من حيث الفعل، وتقريره، انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد، اذ العدم الصريح لا يتميز فيه، حتّى يكون امساك الفاعل عن ايجاد اولي في بعض الاحوال من ايجاده في بعض، وحتّى يكون لاصدوره عن الفاعل في بعض الاحوال اولي من صدوره في بعض، بل لو كان صدوره واجبا، كان في جميع الاحوال، او لاصدوره كان في جميع الاحوال. فيلزم امّا قدم الفعل او عدمه بالمرّة. وهذا بالحقيقة ردّ على من قال: انما حدث في الوقت، لانه كان اصلح لوجوده، او كان ممكنا فيه، وتقبيد العدم بـ «الصريح» احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة. انتهى بعبارة.
- ١٥ ونحن نقول: ان ذلك مستتب الانتاج على اوضاع اولئك الاقوام. واما على سبيل الحق وميرصاد العقل ومسلك البرهان، فستبين الفساد بته. اليس من المُتَّزِنِ بميزان العقل المضاعف، انه لا يتجدّد في جنبه الفعّال الحق اصلا؟ وانما الحاصل بعد التلاصول جوهر ذات العلول، لا غير؛ وان العدم الصريح انما لا يتميز فيه، لانه لا يتصور فيه حدّ وحدّ، ولا يتوهم فيه امتداد ولا لا امتداد، ولا تقدّر ولا لا تقدّر، لخروجه من جنس الناهي والتلامدى رأساً. فاذن، ليس يعقل امكان حدوث العالم قبل ما حدث، لانه لا قبل له في فرجار دائرة الامكان، اذ ليس يتصور قبل وجوده، الا الوجود الدرمدى. وقد انصرح لك ان الوجود الدرمدى متمنع بالذات في حق الممكنات،

من تلقاء طبيعة الامكان وطباع المعاوية . فالبارئُ الفعّال، جَلَّ عِزُّهُ، بقدرته وارادته وعلمه وحكمته، صَبَّ سِجَالُ الْفَيْضِ والرحمة على عالم الامكان حَسْبِ مَا وَسِعَهُ وَسُعُ استحقاق ماهيته ومُنَّةُ طَبَاعِ امكانه . فالله سبحانه ، علم من علمه بذاته نظامَ الخيرِ ٣ في فعله ، وهو عالم جملة عوالم الامكان واقاليهه، بنظامه الجملي المتسق، فقال له « كن » فكان .

٦ فان قيل : لِمَ لَمْ يُفَيْضْ على فعله الوجودَ الغير المسبوق بالعدم الصريح؟ كان الجواب : لانه لم يحتمله بطباعه ، ولم يستحقه بجوهره ، فذلك من نقصان جوهر الفعل، لا لِيُضَنَّةٍ وامساكٍ من الفاعل ، كما انه لَمْ يُفَيْضْ عليه الوجودَ المقدَّس عن الماهية ، لنقصان ذاته وقصور طبيعته . وان قيل لِمَ لَمْ يُبَدِّعْهُ قبل ما ابدعه؟ كان الجواب : لانه ٩ لا قبل له ، الا لازلية السرمديّة الممتنعة في حقّه، من جنبه طباع ذاته واستحقاق ماهية .

وَمَيْضُ

١٢ وعلى هذا السبيل ، استدلالهم في مسلك الجدول بلزوم التعطيل، حيث يقولون : ان القول بازلية البارئ الحق سبحانه، وحدث مجعولاته بأسرها، ان هو الا تعطيل الجواد الحق عن جوده، عند عدم المجعولات رأساً؛ وذلك خلف محال، اذ انما جوده المطلق وجواديته المحضة بالذات ، بحسب مرتبة الذات، لامن جهة امرٍ وراء نفس الذات اصلاً، ١٥ والواجب بذاته لا يكون الا واجبا بالذات من جميع جهاته، وليس يصح ان يتّصف اخيراً بما ليس له اولاً في مرتبة ذاته . واو لا يتدبّر ماذا يضرّ الشمس دوام شعاعها وبقاء ذرات في نورها؟ فما ظنك بشمس عالم العقل ، وهو نور الانوار، غير متناهي النورية ١٨ والمجد والكمال، اذا كان مفيضاً للنور، وقائماً بالقسط ازلاً وابدأ؟ ومن البين ان ما يفيض منه الوجود دائماً، فهو افضل واجود وافعل وافيض ممّا يتعطل مدةً لاعن بداءة ، ثم ينبعث فيه فعل اليجاد والافاضة . فهذه الحجة ايضاً جدلية السياق، موضوعه الاساس ٢١ على اوضاع المتكلمين لما لا يعينهم ، لابرهانية المساق من سبيل الاصول العقلية والقوانين النظرية ، فن المنصرح عند المتبصرين بمسالك العقل المضاعف ، انه انما كان يلزم

- ٣ التعطيل ، لو كان يتوهم في العدم الصريح ، قبل وجود العالم ، حدان متشافعان غير منقسمين ، اوحداً غير منقسمين وواسطة مقدارية ، اوحداً واحد غير منقسم ، هو طرف امتداد موهوم مقدر ، كما لان للزمان . فكان الامساك عن فعل الفعل وصنع الافاضة في حد مآيز لحد الابداع والافاضة ، تعطيلاً للفعل الجواد عن جوده ورحمته ، وامساكاً له عن صنعه وفيضه .
- ٦ وقد استيقنت ان ذلك ان هو الا خيال فاسد ، يتخيله السوداويون ، و وهم باطل بتوهمه الظلمانيون . وانما هناك عدم صريح صرف دهرى ، وراء توهم الحدود والامتدادات ، قبل الوجود القراح المسبوق به لنظام العالم في متن الدهر ، من تلقاء جود الجواد الحق وافاضة الفياض على الاطلاق ، على ان يقع الوجود الصراخ القراح في حيز العدم الصريح بدلاً عنه ، لافي حد مآيز في الوجود او في الوهم عن حد العدم . وليس يصح ان الباري الحق اكتسى اخيراً بما لم يكن متجملأ به اولاً ، في مرتبة ذاته ،
- ٩ ولانه سنج لذاته شيء من جهات ذاته ، او شيء من الاعتبارات التي هي منتظرات الصنع والافاضة . بل انما كانت المبدعات غير متسرمة الوجود ، من قبل استحقاق ذواتها ، ومن تلقاء امكان ماهياتها ، اذ كانت ضعيفة الحقايق عن احتمال السرمديّة في التقرر ،
- ١٥ قاصرة الذوات عن قبول ازليّة الوجود في الدهر . فكان لاحالة انما المجدد نفس ذات المجهول ، لامرماً في جنبه الجاعل ، كان يعوزّه في الجاعلية . فاذن ، ليس لتوهم التعطيل مدّسع ، ولا عن القضاء على جميع الممكنات بالحدوثين الذاتى والدهرى ممّنع .
- ١٨ افلا يتبصّر ماذا يبصّر الشمس ، لو لم تكن في الوجود ساهرة مدريّة تستضيء بنورها ، اوجد ران طينية تستشيع بضوئها : فما ظنكك بالمليك الحق والغنى المطلق ، فاعل الشمس والقمر ، جاعل الظلمات والنور ، اذا كان مستأثراً بالقدم والازليّة ،
- ٢١ متفرداً بالاوليّة والسرمديّة . وبالجمله ، انما يسلك سبيل التعطيل من يضع في مذهب الوهم ، ان قبل وجود العالم عدماً ممتدّاً ، وحدّاً موهوماً ، يمكن فيه الصنع والايجاد ، ويتصح فيه الابداع والافاضة ، فوق الحدوث في الدهر ودون الازليّة في السرمد ، كما يحسبونه

السفهاءُ الطَّعَامُ من أُمَمِ الظنون والاهام .

فأمّا العقلاء الشاخونَ والحكماء الراسخونَ ، فقامهم في المعرفة أقصى مقامات العارفين .
ولذلك قال في الهيئات الشفاء والنجاة : وهؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله عن جوده ،
يعنى : «هؤلاء» الكناية عن فيرقِ المعتزلة والاشاعرة من المتكلمين لما لا يعنهم . وانا
اقول : في ازاء هؤلاء المعطلة من المتكلمين الذين عطّلوا الله عن جوده ، اولئك السابطةُ
في ارض الشرك من المتفلسفين الذين اشركوا بالله سبحانه مبدعائه في السمرديّة ، والامةُ
الوسطى من الحكماء المتألهين بالحكمة اليمانية البرهانية ، اصحابُ شجرةِ مباركةِ زينونةٍ
لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ .

وَمَيْضُ

اعلمن انّ علوَّ الباري المبدع في الابداع ، ومجدّد الفاطر الصانع في الصنع ،
هو الله بذاته بحيث يُبدع ويصنع ويُفيضُ ويخلُق ، لابان الاشياء خَلَقَهُ والموجوداتِ
صنعه ، كما شأنه في العالمية ايضاً كذلك ، فانّ علوهُ ومجدهُ في العلم ، هو الله بذاته يعلم
الاشياء قاطبةً ، بعين علمه بذاته ، وتفيضُ عنه الاشياء جميعاً ، منكشفةً معلومةً ، لابان
الاشياء معلومةً له . فاذن ، علوهُ ومجده سبحانه ، بنفس ذاته من جميع جهاته وصفاته ،
لا بلوازمه وآثاره ومفطوراته ومصنوعاته .

وَمَيْضُ

سلكت ، في الشفاء والنجاة وساثر كتبه ، مسلكت الجدليّين ، وتوغّل في المجادلة
فلتُورِدْ كلامَ الشفاء بعبارته . قال في اوّل تاسعة الهيئات الشفاء ، بعد قسطٍ من القول :
والعقل الصريح الذي لم يتكدرْ يشهد انّ الذات الواحدة ، اذا كانت من جميع جهاتها ، كما
كانت ، وكان لا يوجد عنها قبلُ شيءٌ ، وهى الان كذلك ، فالان ايضاً لا يوجد عنها شيءٌ
فاذا صار الان يوجد عنها شيءٌ ، فقد حدث في الذات تصدُّ او ارادةٌ او طبعٌ او قدرةٌ وتمكنٌ ،
او شيءٌ ممّا يُشبه هذا لم يكن . ثمّ قال : فاذن ، الحادث الاول ، على هذا القول ، في ذاته ،
لكنه محال . وكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيءٌ ؟ وعنّ يحدث ؟ وقد بان انّ واجب الوجود

بذاته واحدٌ . اَفْتَرَى انّ ذلك عن الحادث منه ؟ فتكون ليست النسبة المطلوبة ، لانّا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاوّل الى الفعل . او هي عن واجب وجود الآخر ، وقد قيل انّ واجب الوجود واحدٌ ، وعلى انّه ان كان عن الآخر ، فهو العلة الاولى ، والكلام فيه ثابت . ثمّ كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت تركٍ و وقت شروع ؟ وبما ذا يُخالف الوقت الوقت ؟ ثمّ قال : بل نقول ، امّا ان يكون المراد نفس اليجاد لذاته ، فليَمَ لَمَ يوجد قبل ؟ اَفْتَرَاهُ اسْتَصْلَحَهُ الانّ او حدث وقته او قدر عليه الان ؟ ثمّ قال : وايضا فانّ الاول ، بماذا يَسْبِقُ اَفْعَالَهُ الحادِثَةُ ؟ اِبْدَازُهُ ام بالزمان ؟ ثمّ قال : فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق ، فهو حادث مع حدوثه . وكيت لا يكون سبقٌ على اوضاعهم بامرٍ ما للوقت الاول من الخِلْقَةِ ؟ وقد كان ولا خَلَقَ ، وكان وخَلَقَ . وليس كان ولا خَلَقَ ثابتاً عند كونه كان وخَلَقَ ، ولا كونه قبل الخَلَقِ ثابتٌ مع كونه مع الخلق . ثمّ قال : فانّ وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانّه قد كان وليس الانّ ، وتحت قولنا « كان » معنى معقولٌ دون معقول الامرين . ثمّ قال وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدّاً لآعن ببدءه ، وجوّز فيه ان يَخْلُقَ قبل اى خَلَقَ ثَوَهُمْ فيه خَلَقاً . واذا كانت هكذا ، كانت هذه القلبية مُقَدَّرَةً مُكَمَّمَةً . وهذا هو الذى نسميه « الزمان » ، اذ تقديره ليس تقدير ذى وضعٍ ولا ثباتٍ ، بل على سبيل التجدد . ثمّ ان شئت ، فنأملُ اقاويلنا الطبيعية ، اذ بينّا انّ ما يدّل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لهيئة غير قارةٍ ، والهئية الغير القارة ، هي الحركة . فاذا تحقّقت عَلِمْتَ انّ الاول تعالى ، انما سبق الخَلَقَ عندهم ، ليس سبباً مطلقاً ، بل سبباً بزمان معه حركة واجسام او جسم .

وهؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله عن جوده ، فلا يخلو إمّا ان يسلموا انّ الله كان قادراً قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسماً ذا حركاتٍ ، تُقَدَّرُ اوقاته واَزمِنَتُهُ ، ينتهى الى وقت خلق العالم ، او يَبْقَى مع خلق العالم ، وتكون له الى وقت خلق العالم اوقاتٌ وازمنةٌ محدودةٌ ؛ او لم يمكن الخالق ان يبتدىء الخَلَقَ ، الا حين اِبْتَدَأَ . وهذا

القسم الثاني يوجب انتقال الخالق من العجز الى المقدرة ، او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلاعلة .

- والقسم الاول يُقسّمُ عليهم قسمين . فيقال : لا يخلو ما ان يكون كان يمكن ان
٣ يخلق الخالقُ جسماً غير ذلك الجسم ، انما ينتهي الى خلق العالم بمدّةٍ وحركاتٍ
اكثر ؛ او لا يمكن ؛ ومحال ان لا يمكن لما بيننا . فان امكن ، فاما ان يمكن خلقه مع خلق
ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم ، او انما يمكن قبله . فان امكن معه ،
٦ فهو مُحالٌ ، لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة ، فيقع بحيث
ينتهيان الى خلق العالم ومدّةٍ احدهما اطول . وان لم يكن معه ، بل كان امكانه مبيناً له .
متقدماً عليه او متاخراً عنه ، تقدّر في حال العدم امكان خلق شيءٍ بصفةٍ ولا امكانه ،
٩ وذلك في حالٍ دون حالٍ و وقع ذلك متقدماً ومتاخراً ، ثم ذلك الى غير نهاية . فقد
وضح صديقٌ ما قدّمناه من وجود حركةٍ لابدؤ لها في الزمان ، انما البدؤ لها من جهة
الخالق ، وهي الحركات السماوية . انتهى كلام الشفاء بالفاظه .

- ١٢ وفي النجاة ايضا ، ذكره بعبارة الشفاء بعينها ، وقال : وهو بيانٌ جَدَلِيٌّ ، اذا
استقصى قاد الى البرهان . ونحن نقول : استقصاؤه بحيث ينسلخ عن الجدَلِ ويقود
الى البرهان ، امر لا يحيط به نطاقُ طاقة الامكان . اليس قد تطابق قيام البراهين واجماع
١٥ الحكماء ؟ — على ان البارئُ الفعّال سبحانه يسبقُ هذا الحادث الكائن اليومي مثلاً في
الوجود ، سبقاً مطلقاً انفكاكياً سرديّاً ، غير امتدادى في حق الخارج ، لاسبغاً مقدراً
مكتملاً امتدادياً بزمانٍ او ان في افق التغيّرات والتصرّات . وقد برهنّا في القبسات
١٨ السابقة ، من السبيل اللّمي في سياق العقل المضاعف من مسالكٍ عديدة ، على ان قبليّته
سبحانه بالنسبة الى العالم الاكبر بنظامه الجمليّ ، هي بعينها قبليّته بالنسبة الى كلٍّ من الحوادث
الكائنة الزمانية ، قبليّةٌ مطلقةٌ سرديّةٌ غير مكتمّةٍ ، وان العالم بنظامه الجمليّ المتسق
٢١ مسبوق الوجود في الاعيان بعدمه البات الصريح في الدهر ، و بوجود جاعله القيوم في
السرمد . ومن المستحيل الباطل ان يفرض شيء آخر قبل العالم الممكن المخلوق ، متوسط

- الوجود بينه وبين الخالق . فكيف يستصحّ ذو نصيبٍ ما من الغريزة العقلية ان يقال :
- ٣ يمكن ايجاد الزمال قبل الزمان وايجاد المكان قبل المكان ، وبالجملة ، ايجاد الامتداد قبل الامتداد ، وايجاد العالم قبل العالم ؟ فاذن ، خلق جسمٍ اخر قبل الجرم المحدد للجهاث ، وحركةٍ اخرى قبل حركته ، وامتدادٍ اخر سيالٍ قبل الزمان الذي هو مقدار حركته ، من الممتنعات بالذات . وليس هذا الامتناع من جهة كون ذلك امرأ مَعْجُوزاً عنه ،
- ٦ بالقياس الى تعلق القدرة الواجبة التامة القيومية ، بل انما من جهة أنه في نفسه امرٌ باطلٌ مستحيلٌ . والمحال بالذات ، ليس في مُنتَه ان يَسْتَأْهِلَ ذاتاً مُتصوّرةً تستطيع الى صلوح قبول التأثير ومتعاقبة القدرة سبيلاً . فالنقص والعجز من جهة مفهوم المستحيل ،
- ٩ اذ لا ذات له تعلق بها القدرة ، ولا في الوهم والتصور ، لامن تلقاء قدرة القدير الحق على الاطلاق ، تعالى عِزّه . فاذن ، خلق العالم بعد عدمه الصريح في الدهر ، ليس من حيث انتقال الخالق من عجز الى قدرة ، ولا من حيث تغيير في ذاته او في شيءٍ من صفاته وجهات ذاتيه ، ولا من جهة انتقال العالم من امتناع الى امكان ، ومن لامقدورية الى مقدورية ، بل انما من تلقاء نقص جوهر الذات الجائزة المعلولية ، ومن حيث قاصرة طباع الجواز الذاتي عن تصحيح قبول التبريد وامتناع ازلية التقرر في الدهر ، بالنظر الى ذوات ماهيات الجائزات ، وجواهر حقايق المعلولات دائماً ، واستحالة توهم امتداد او لا امتداد ، و
- ١٥ سيلان او لا سيلان ، واوقات او حدود ، في العدم البات الصريح الدهري رأساً .

وَمَيْضُ

- ١٨ قال التلميذ في طبيعيات التحصيل : واذا قد عرفت ان الجسم المحدد للجهاث ، لا يصحّ ان يتكثّر بذاته ، لان الامر الواحد ، لو كان يتكثّر لانه هو ، لكان لا يصحّ وجود واحدٍ منه . وقد عرفت ايضا ، انه لا يتقسم هذا الجرم ولا يقبل الخرق ، حتى يتكثّر بسبب القُطوع . وعرفت ايضا ، ان كل جسم يتكثّر ، فيجب ان يكون قد سبقه جسم يتحرك على الاستدارة ، حتى يكون تكثّره بسبب تلك الحركة . واذا كان كذلك ، فلا يصحّ ان توجد اجسام كثيرة محدّدة للجهاث ، فلا توجد اذن اوساط كثيرة ، فلا يصحّ
- ٢١

ان تكون عوالم كثيرة. وكنا بيّنا انه ليس خارج الفلك لا خلاً ولا جسم ملاً. فبيّن
 انه لاهيولى غير متصورة بصورة. فاذن، صورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة،
 ٣ تلتئم منها جملة امور محصورة في عالم واحد، فلا يكون في الامكان وجود عوالم كثيرة. انتهى كلامه.

وقال الشريك في ثالث عشر ثانية طبيعيات الشفاء: فان قال قائل: ارايت، ان
 لم توجد الحركة، اكان يُفقدُ الزمانُ، حتى تكون حركات اخرى غيرها بلا تقدّم
 ولا تاخير؟ اوقيل: ما ذكرناه في الشكوك، ان الجسم، في ان يوجد متحرّكاً، غير محتاج
 الى حركة جسم آخر. فيجوز ان يتحرّك، ولا يجوز ان لا يكون له زمان؟ فالجواب عن
 ذلك، انه سيّبينُ لك انه، ان لم تكن حركة مستديرة لجرم مستدير، لم تعرض
 ٩ للمستقيمة جهات، فلم تكن حركات مستقيمة طبيعية، فلم تكن قسرية، فيجوز ان
 تكون حركة جسم من الاجسام وحده ولا اجسام اخرى، مستحيلاً، وان لم يكن بيّن
 الاستحالة. فليس كلّ محال يعرض، يكون بيّنَ عروض الاستحالة، بل كثير من
 ١٢ المحالات، لا يظهر ويبينُ استحالتها، الا ببيان وبرهان: واما ان اعتمدنا التوهم،
 فاذا رفعنا المستديرة بالتوهم، واثبتنا المستقيمة المتناهية في الوهم، امكن وثبت في التوهم
 زمان محدود، لا يستنكره التوهم، وليس نظرنا في هذا، بل فيما يصحّ في الوجود. فالزمان،
 ١٥ اذن، وجوده متعلّق بحركة واحدة، يقدّرُها ويقدرُ ايضاً سائر الحركات التي يستحيل
 ان توجد دون حركة الجسم الفاعل بحركته للزمان، الا في التوهم. انتهى كلامه بالفاظه.
 ١٨ ومثل ذلك في ساقاة الفن الثالث في السماء والعالم.

قلت: ومن هناك، ما قد تكرر منه في مواضع كثيرة من الشفاء والتعليقات وسائر
 كتبه ورسائله، انّ الحُججَ القائمة على ازيلية العالم، ليست هي على سياق تبيانات برهانية،
 بل انما هي احتجاجات جدلية على اوضاع المعترلة، ومن ساهمهم في مذهب التوهم،
 ٢١ مبنية على امكان وجود حركات قبل حدوث العالم، وبالجملة، على امكان خلق الخلق قبل
 اى خلق يفرض ويوضع انه اوّل الخلق، فيازم من ذلك ان لا يكون عدم العالم السابق

على وجوده عدماً صريحاً مطلقاً لآزمان ومكان ، بل يكون عدماً متقدراً مكتملاً ممتداً
 لاعن بدءاً . وذلك من مفروضاتهم ومسلّماتهم المنبعثة عن امتناع ارتفاع الامتداد الزماني
 ٣ عن الواقع في توهمهم ، كما الامتداد المكاني ايضاً ممنوع الارتفاع عن الوهم ، اذ يتوهم ، على
 تقدير عدم العالم ، امتداد زماني موهوم غير متناه ، وفضاء مكاني غير متناه موهوم ايضاً .
 لكن العقل الصحيح الصريح يقضى انهما كليهما من المحالات التي يتعمّلها الوهم ويعتملها
 ٦ التوهم .

وَمَيْضٌ

انّ الغاية من جماهير المتكلّفين ، لا يقتضون على جعل العدم الصريح قبل العالم
 ٩ متقدراً ممتداً لاعن بدءاً ، بل يعتدّون في الزور ، ويثبتون للمهيمن القدّوس خواصّ
 الزمانيّات من التقدير والتكتم والحدود والاقوات . ويقولون : الباري الحقّ سبحانه
 مستمرّ بوجوده الممتدّ ، مع امتداد عدم العالم لاعن بدءاً ، ومرجح لوجود العالم
 ١٢ في حدّ بخصوصه بارادته المخصّصة : من غير مرجّح ومخصّص غير الارادة ؟ ومن السابغ
 ان يخلق ، قبل اى خلقٍ توهم ، في حدّ مّا من حدود ذلك الامتداد ، خلقا اخر ، في حدّ
 قبله لالى اوّل . وليسوا يفتقرون انّ الزمان لا يتصوّر له متى اصلاً ، لافي وجوده ولا في
 ١٥ عدمه . فكما ليس يصحّ ان يوجد الزمان في زمان ، فكذلك ليس يصحّ ان يُعدّم في
 زمان . ولا يشعرون انّه ، لو كان الامر على ما يخربون ، لكان ذلك العدم هو بعينه الامتداد
 الغير القارّ المتصحّح فيه المساواة والمفاوّة والتقضى والتجدّد والقبليّات والبعديّات
 ١٨ المترتبة . ولكن مفارقاً للمادّة ، غير قائم الحصول في محلّ وهو موضوع ، والزمان ايضاً هو
 بعينه الكميّة الغير القارة المتصحّحة فيها المساواة والمفاوّة والقبليّات والبعديّات ، ألا
 انّها قائمة الوجود في الحركة القائمة الحصول في الجرم المتحرّك الذي هو موضوعها . فاذن ،
 ٢١ تختلف افراد طبيعة محصّاة نوعيّة بعينها بالتجرّد والهيولانيّة ، وهو مستبين الفساد لذوى
 البصيرة العقلية والبصاعة التحصيلية . ليس ، كما لا تختلف طبيعة بعينها بالعرضيّة والجوهريّة ،
 كذلك لا تختلف بالحلول واللاحول ، وبالاftقار الى الهيولى ، وبالعناء عنها بتهّة ؟ ثمّ ،

اذ اصحَّ لطبيعةٍ مّا محصّلةٌ ، ان تكون مستمتمةً التحصّل من التشخصّ ، من غير علّقِ المادّة ، فكيف يعترها ان تعلّق في تحصّلها وشخصيّتها بالمادّة وعلايقها والهيولى وعُهدِها ؟

ومن هذا السبيل يستبين ايضاً ابطال الخلأ والبعد المفطور القارّ القائم بذاته المجرد
٣ عن المادّة ، اذ لا فرق بينه وبين الصورة الجسميّة الجوهريّة ، ألا بالتجرّد عن الهيولى والقيام بها . وقد ذهب اليه فريق من رواقية الفلاسفة في الدورة اليونانيّة . وكذلك ابطال
٦ كون الامتداد الزمانيّ مجرداً بحسب نفسه ، ويسمّى بـ «الدهر» ومُعْتَبَراً بالمادّة ، بحسب مايقع فيه من المتغيّرات ، ويسمّى بـ «الزمان» . وهو حِسبانُ فئةٍ من المهوشة في تشويش الفلسفة . وإنّ لُمةً من الاّحدثين قد تَقَوَّ لُتها على امام الفلاسفة ، افلاطن الالهى ، وإن هو الاّلافكُّ واختلاق .

ثمّ ، ولو عزّلَ النظر عن كون كلّ من العدم والوجود غير معقول الامتداد والاستمرار
على السيلان ، ألا من جهة الزمان ، افلا يُعقَل ان الجواهر العقليّة والموجودات الامريّة ،
١٢ متنزّهة الذات والوجود عن الاستمرار السيّال المُكتم الزمانيّ ؟ فما ظنّك بمبدع الامر والخلق وقيوم السرمد والدهر ، وصانع الزمان والمكان ؟

ثمّ ، لانتسبين مانبّهناك من قبل ، انّ الترجيح من غير مرجّح ، ملزوم الترجّح
١٥ بلامرجّح في طبقات الارادة وتعلّقاتها . ولا تكون في قُحاتِ الاوهام من المتورّطين .

وَمِبْضُ

قال في التعليقات ، مجادلاً ايّاهم :

تعليق : ان فرضنا مبدأ خلق العالم على ماتقوله المعتزلة ، لزم منه محال . فانهم
١٨ يفرضون شيئاً قبله ، وذلك الشئ يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة . والحركات المختلفة انما تصحّ مع امكان وقوع التقدير فيها . وامكان وقوع التقدير فيها ، يكون مع وجود الزمان . ففرض امكان وجود الحركات المختلفة ، يكون مع وجود الزمان ، فيكون
٢١ قبل الزمان زمان .

تعليق : لو لم يكن الزمان ، لما امكن فرض وجود حركات مختلفة . لكن فرض وجود

حركات مختلفة ممكن . فالمقدّم باطل .

تعليق : اذا كان الزمان موجودا ، كانت الاجسام موجودة .

- ٣ تعليق : اذا امكن فرض الحركات المختلفة ، وجب مع امكان هذا الفرض وجود الزمان ، ومع وجود الزمان وجود الحركة ، ومع وجود الحركة وجود الاجسام ، فالاجسام لاحالة موجودة مع هذا الفرض . وعلى هذه الجملة ، فلا بدّ من اعتبار الزمان . فانّ التقدّم والتأخّر في الحركات تقتضى وجود الزمان .
- ٦ تعليق : قوله « في حال دون حال » و « وقع ذلك متقدّما او متأخرا » يشير به الى الزمان .

- ٩ تعليق : جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة . وانما الحركة حالة طارئة عليه ، بعد تحقّق جوهره . فلا تؤدّى به الحركة الى الفساد ، كما تؤدّى بالاشياء التي هي في الحركة ، وهي الاشياء الكائنة الفاسدة . فانّها من مبدأ كونها الى منتهاها ، تكون في الحركة والتغيّر .
- ١٢ وتؤثر فيها الحركة . ولذلك قيل انّ الفلك ليس في الحركة ، بل مع الحركة ، ومع الزمان لا في الزمان .

- تعليق : الشئ الماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بالزمان هو الحركة وما في الحركة ومعها ، اى ما تكون سيّالة متغيّرة .
- ١٥

تعليق : الزمان عدد الحركة في المقدّم والمتأخّر ، اى حركة سيّالة مختلفة ، يحدث فيها تقدّم وتأخّر في المسافة .

- ١٨ تعليق : متى فرضت الحركة حادثة ، كان الشئ الذي يسبقها ليس لاشيء مطلقا . وذلك لانه لا يُمنعُ من ان يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات في ذلك العدم الذي يقولونه . فان فرضنا وجود عشرين حركة ينتهى مع بداية الاولى ، ووجود عشر حركات ينتهى ايضا مع بداية الاولى ، لم يصحّ ان يقال انّ مطابق الحركتين من ذلك العدم واحد ، بل يجب ان يكون مطابق الحركات العشرين مخالفا لمطابق الحركات العشر . والاشياء المطلق ليس فيه اختلاف ، وليس الاختلاف بينهما الا اختلافا مقداريّا سيّالا . وهو الزمان . فيكون قد سبق الحركة الحادثة
- ٢١

زمان". والزمان مقدار الحركة . فيكون قد سبق الحركة حركة . ولا بدّ من متحرك مع وجود الحركة . وقد معنا ان يكون المفارق الذى لاعتلاقة له مع المادة . فيجب ان يكون المتحرك جسماً او جسمانياً . وان مُنِعَ ان يكون فى قدرة الله تعالى ايجاد حركات ، قبل ٣ بدءا الحركة الاولى التى تُفَرِّصُ حادثةً ، كان حكماً عجيباً . وتقدير الحركات بذاك عدم هو مساو لتقدير الخلاء فى باب انه لاشئ مطلقا . والعجب من هؤلاء ، فانهم يثبتون الصانع بان يقولوا ان الاجسام لا تنفك من حوادث ، كحركة او سكون ، وكلّ ما ٦ لا ينفك من حوادث فانه حادث . والكبرى تحتاج الى تصحيح ، وهم يقولون انها اولية . وهذا البيان ، على سخافته ، يلزمهم ان الصانع حادث . وذلك لان عندهم انه لا يخلو من ارادات حادثة وكراهيات حادثة ، اللهم الا ان يقولوا ان ارادة الله وكراهيته ٩ من الاعراض التى لا تكون فى موضوع ، وهذا كما تراه سخيف ؟ او يقولوا ان ارادته حديثة . وتلزم حدوث ارادته محالات . منها ان يكون لها سبب غير ذات البارئ تعالى من قصد او طلب شئ بالجملة . ومنها وجود التغيير لذات الاول تعالى . ومنها ان كلّ ١٢ حادث ، فانه يسبقه حادث الى الملائمة . انتهى كلام التعليقات بعبارة .

قلت : انّ ما اوضحه من سياق القول ، انّ جعل المطلوب فيه حدوث العالم ، اى وجوده بعد اللاوجود فى متن الخارج وكبد الواقع ، كان مُحاجة جدلية مؤسّسة ١٥ على اساسات اوضاعهم الفاسدة ، من مفروضاتهم الموهومة ومسلّماتهم الموضوعة . وهى كون ذلك اللاوجود عدماً متقدراً متكاملاً الى اول ، وكون ايجاد حركة او حركات فى ذلك العدم الممتد ممكناً بالذات ، مقدوراً عليه ، صالحاً للدخول فيما تعلّق به القدرة ١٨ الالهية ، اذ ليس يصحّ المنع من ذا ، مع وضع الامتداد الموهوم فى ذلك العدم ، كما عناه بقوله « كان حكماً عجيباً » .

وان كان المطلوب فيه ابطال تلك الاوضاع الفاسدة والاحكام الموهومة ، كان ٢١ سياقاً عقلياً وبيانا برهانياً ، وليس يلزم من ذلك نفي حدوث العالم ، اعنى وجوده من تلقاء صنع البارئ سبحانه بعد العدم الصريح البات فى متن الدهر وكبد الخارج وحقّ

الواقع ، على ما قد استبان لك بالتبيانات البرهانية والحُجج اليقينية .

- ولعلّ هذه الحكومة الحاكمة بالفصل ، هي مارامه في كتاب المبدأ والمعاد ، حيث
 ٣ قال : فصل في أنّه يلزم على وضع هؤلاء المعطّلة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة
 بزمان . ثمّ قال : ولنقل الان قولاً جديلياً ، اذا استقصى ، يمكن ان يُردّ الى البرهان
 في ان المعطّلة يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتدّاً في الماضي بلانهاية ،
 ٦ ان هؤلاء المعطّلة الذين عطّلوا الله عن جوده ، لايخلوا ما ان يسلموا ان الله تعالى كان
 قادرا ، قبل ان يخلق الخلق ، على ان يخلق جسماً ، الى الآخر ما قاله ، مثل قوله في الشفاء .
 وكذلك ما اورده في كتاب النجاة ، بقوله في ترجمة الفصل المعقود لهذا البيان : فصل في
 ٩ ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتدّاً في الماضي بلانهاية .
 وهو بيان جدليّ ، اذا استقصى ، قاد الى البرهان ، فليستثبت ولايستخبّط .

وَمِيضٌ

- ١٢ ومن طُرُق المُحاجة في قِدم العالم ، ما اورده في حادى عشر ثلاثة طبيعيات الشفاء .
 قال : فلننظر انّه هل يمكن ان تبتدى الحركة من وقت ما من الزمان لم يكن له
 قبل ، ام الحركة ابداعية ، وكل طرف من الزمان ، فله قبل . وان ذات الباري
 ١٥ تعالى ، هو قبل كل شيء . فنقول : ان كل معدوم ، فانه قبل وجوده جائز الوجود .
 فجواز وجوده موجود قبل وجوده . فانه لو لم يكن موجوداً انّه جائز الوجود ، كان
 معدوماً انّه جائز الوجود ، وكان ليس بجائز الوجود ، فكان متمتع الوجود . فجواز الوجود
 ١٨ موجود قبل الوجود ، وجواز الوجود الموجود امر محصل للاحالة ، ليس هو نفس العدم .
 فكم من معدوم غير جائز الوجود ، فهو امّا جوهر قائم بنفسه ، وامّا امر هو موجود فى شيء .
 ولو كان امراً قائماً بنفسه ، لافى محل ولا فى موضوع ، لكان من حيث هو كذلك ، هو غير
 ٢١ مضاف ، للكنه من حيث هو جواز وجود ، هو مضاف الى شيء ومعقول بالقياس .
 ثم استنتج من ذلك وجود المادة الحاملة لجواز وجود الحادث قبل حدوثه ، ووجود
 الحركة المتباعدة والمقترّبة اياه من العلة الفاعلة المنفصلة للذات والمعطية للوجود ،

وكون كل من المادة الاولى الحاملة لامكان الشيء، والحركة المتصلة المحصلة للاستعدادات المترتبة المختلفة بالقوة والضعف والقرب والبعد، قديمة الهويّة غير مسبوقة الوجود، ألا بذات العلة الفاعلة .

٣

وكذلك في رابعة الهيئات الشفاء، في فصل القوة والفعل، حاول اثبات سبق المادة الحاملة لقوة وجود الشيء فيها .

٦

ونحن نقول : ليكن عندك من المعلوم ، ان هناك مغالطة " باشتراك الاسم . فلفظ « الامكان » يقع في اطلاقات الصناعة على جواز الذات الذي حقيقته سلب طرفي التقرّر والثلاثقرّر ، بحسب نفس مرتبة اذات، سلبا بسيطا ، حين كون الذات متقرّرة في حاقّ

٩

الواقع ، من تلقاء العلة الفاعلة ، ويقال له « الامكان الذاتي » وعلى الجواز الاستعدادي الذي حقيقته قوة المادة واستعدادها بالقياس الى حصول الشيء المستعد له المتقوى عليه القائم الذات في المادة الحاملة عند ما يوجد ، ويقال له « الامكان الاستعدادي » ، فالامكان

١٢

لفظ يقع على المعنيين بالاشتراك . والاول انما الموصوف به نفس ذات الشيء ، عند ما يتقرّر ويوجد ، لافي حال العدم . فعنى امكان المعدوم ، انه اذا ما وجد ، انتزع من جوهر ذاته معنى الامكان . والثاني انما حامله وموضوعه الموصوف به جوهر ذات المادة،

١٥

بالقياس الى ما ليس هو في الوجود بالفعل ، وحيثما يوجد يكون قائم الوجود فيها ، ويزول عنها استعدادها له البتة . وليس يتصحح الجواز بهذا المعنى الاخير ، الا للكائنات الزمانية الهيولانية . فاذن ، وجوب مسبوقية الحدوث بالمادة ، مسبوقية انفكاكية ، لا يصح

١٨

الا للحدوث الزماني بما هو حادث زماني متعلّق للتكوين ، لالمحادث في الدهر ، بما هو حادث دهرى متعلّق للصنع . فاذن ، الغلط نشأ من اشتراك اللفظ . وللقول الفصل هنا لك بسط وتفصيل على ذمة كتاب الايماضات والتشريقات ، وعلى ذمة المعلقات

٢١

على الهيئات الشفاء . ولقد احسن في النجاة حيث قال . كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الابداعية ، فقد سبقته زمان ، وسبقته مادة قبل وجوده . وبالجمله ، المفهوم من العدم غير المفهوم من القوة ، وامكان الشيء الممكن في حد ذاته ، وراء قوة

المادّة القابلة الحاملة واستعدادها بالنسبة الى ماسيوجد فيها من بعد . والَّذى يوجب سبق وجود المادّة على حدوث الشيء بعد العدم ، هو المعنى الاخير لا الاول .

قال في التعليقة :

٢

تعليق : الموجودات ، ما خلا واجب الوجود الّذى وجوده من ذاته ، هى ممكنة الوجود ، ألا انّ منها ما امكان وجوده فى غيره ، ومثل ذلك يتقدّم وجوده بالفعل وجوده بالقوّة ، وهى الممكنة الوجود على الاطلاق والكائنة ؛ ومنها ما امكان وجوده فى ذاته ، وهو الّذى امكان وجوده معه ، لم يتقدّم وجوده بالفعل وجوده بالقوّة ، وهى العقول وسائر المبدّعات . وانّما يقال انّها ممكنة الوجود ، بمعنى انّ تعلّق وجودها لابذاتها بل بموجودها ، فهى بالاضافة اليه موجودة ، وباعتبارها فى ذاتها غير موجودة .

٩

وقال : تعليق : « العدم » يقال على وجهين ، عدم له نحو من الوجود ، وهو ما يكون بالقوّة ، فيخرج الى الفعل ، وعدم لا صورة له البتّة .

وقال : تعليق : كلّ ما يكون لوجوده سبب ، فهو ممكن الوجود . والممكن الوجود هو ان يكون جايِزا ان يكون وان لا يكون . فامّا وجوده بعد العدم ، فهو ضرورى ، لانه ليس بمجائزٍ وجُوده ألا بعد العدم . انتهى كلام التعليقات .

١٢

وليعلم انّ الامكان الاستعدادىّ المحوّج الى سبق المادّة على الحدوث ، معنىّ مختلفٌ بالشدّة والضعف . فامّا الامكان الذاتىّ ، فليس يجرى فيه شيء من ضروب التشكيك ، ولا يلزمه التعلّق بالمادّة اصلاً . وبارع المُحصِّلُ فى نقد المحصّل وفى شرح الاشارات ، قد باعّ الامدّ الاقصىّ من بذل المجهود فى هذا الموضع .

١٨

وَمَبْنُوعٌ

قال فى التعليقات : انّ المعدوم على الاطلاق ، لا قوّة فيه يقبَلُ بها الوجود من موجدِه ، فلا يوجد البتّة . وليس كذلك الممكن فانّ فيه قوّة ، فلذلك يوجد ، ولولاها ، لما كان يوجد . واذن ، يسبق الى الذهن انّ ما لا يكون موجوداً ، لاهو ولا مادّة ، لا يقبَلُ الصدور عن الفاعل ، اذا المعدوم المطلق ليس يصحّ ان يقبَلُ الفيض . فكيف يتصحّح

٢١

- حدوث الجائزات بأسرها في الدهر ، من دون مادةٍ قديمةٍ ، وهي معدومة على الإطلاق ؟ وما ذا الذي هو قابل الجعل ومُتعلّقُ التأثير في العدم المطلق ؟ فاذا توهّمتَ ذلك ، فاستذكّرْ محققناه لك ، انّ المعلول انما يقبل فيض الوجود من موجدّه ، حين ما هو موجود من تلقائهِ ، لحين هو معدوم ، وسواءٌ في ذلك ، اكان حادث الوجود ام ازلّ التقرّر . فاذن ، الحوادث الدهريّة على الاستغراق الاستيعابيّ ، زمانياتُها المتخصّصةُ الوجود بازمّةٍ بخصوصها ، او الحاصلة التقرّر في امتداد الزمان من آزالهِ الى آبادِهِ ، ودهريّاتها الثابتة الخارجة رأساً عن امتداد الزمان وعن الدخول في جنس القدم والحدوث الزمانيين ، لها بأسرها ، بحسب الجواز الذاتي ، قوّةُ القبول التأثير واستحقاق الصدور ، حال التقرّر وحين الوجود ، لاحيما كانت معدومة في الدهر على الإطلاق . واما الحوادث الكونيّة الزمّنيّة ، فانّ لها ، حين ما ليست هي داخلّة بعدُ في الكون ، من حيث سبق المعنى الاخر الذي هو الجواز الاستعداديّ ، قوّةُ الصدور قبل الصدور بالفعل ، بحسب حال مادّتها الحاملة لامكانها الاستعداديّ المنحرّكة في الكيفيّات الاستعداديّة . وليس يستوجب سبّقُ قوّةِ القبول ، بحسب الجواز بمعنى الاستعداد ، الا الحدوث في الزمان وسبّقُ المادّة المستعدّة على الحوادث الزمّانيّة ، سبقاً زمانياً . فاذن ، العدم على الإطلاق ، من غير وجود مادةٍ مستعدّة ، انما يصادم التكوينَ دون الابداع والصنع .
- فان قلت : كيف يتصحّح في العدم البات الصريح المطلق ، ان يتخصّص ويتميّز شيء ما باستحقاق الصدور ؟ قلت : ظهور الجاعل التامّ وحضوره بما هو جاعل تامّ ، لستُ اعنى بذلك لحاظ هذه الحيثيّة ، بل انما اعنى ظهوره من كنهه الحيثيّة التي منها ينشأ وعليها يترتب كنه ذات المجهول ، هو بعينه لا محالة حضور جوهر ذات المجهول وظهوره . بل انه اقوى في استيجاب ظهور المجهول وافادة انكشافه من حضور جوهر ذات المجهول بنفسه ، فضلاً عن حضور صورته الظليّة .
- واذ من المستبين سبيله انّ الباريّ الفعّال ، جلّ سلطانه ، بنفس ذاتة فاعل تامّ لنظام الخير في الوجود كلّّه ، فانه بحسب كنه ذاته ، بحيث يفيضُ عنه الخير كلّهُ ومنه

ينبعث وعليه يترتب النظام الجمليّ، من الازل الى الابد ومن البدؤ الى الساقية . فحيث
 انه سبحانه يعلم كنه ذاته اتمّ العلوم واقواها ، فهو من نفس عقليه ذاته ، يعقل نظام
 ٣ الخير في عوالم الامكان، من بدؤ التجوهر الى ساقية ، ومن مبدأ الوجود الى اقصاه . وهو
 سبحانه ، بنفس ذاته ومن حيث كنه حقيقته ، واسع عظيم وبكلّ شيء محيط عليم ، وسواء ،
 بالقياس الى احاطة علمه التام ، الاشياء قبل الوجود وحين الوجود ، اذ ليس هو يستفيد
 ٦ من وجودها علماً جديداً ومعرفةً طريةً ، بل ملاك ظهور جملة ماسواه له سبحانه ،
 ظاهرية نفس ذاته بذاته . وكذلك الامر في جملة المبصرات بالنسبة الى بصره ، وجملة
 المسموعات بالقياس الى سمعه ، اذ سمعه وبصره هما نفس ذاته وبحت حقيقته ، لا أمر
 ٩ وراء حقيقته ، يزيد على مرتبه ذاته ؟ فاذن ، هو ، جلّ عزّه ، يعلم من نفس ذاته وجه
 سياق الخير واسباغ الفيض وكمال الصنع وتمام الرحمة في عوالم التقرّر بجملتها ، وكيفية
 تدبير الحكمة في ترتيب نظام الوجود كلّ ، اتمّ العلوم واحكمها . فلاحالة يتعين كلّ
 ١٢ نظام الوجود ، بخصوصيته الكلية المتسقة وبشخصيته الجمالية المنتظمة ، بالصدور
 عن رحمته والفيضان عن حكمته بالذات ، واجزاء النظام بخصوصياتها ، من حيث انها
 هي باعيانها اجزاء النظام الشخصي المتعين بوجود الصدور عنه . فيجب ، اذن ، ان
 ١٥ يُبدع النظام الجمليّ ويوجدّه بفضلّه ورحمته ، ويعقله ويُفيضه من الصدر الى الساقية
 بحدوده وحكمته . فاذن ، قد انقطع حبل الوهم ، فقطيع دابر القوم الذين ظلموا ،
 والحمد لله رب العالمين .

وَمِيضٌ

١٨ قال في كتاب المبدأ والمعاد ، ذاهباً مذهب الجدال : وكيف يكون الزمان حادثاً
 حتّى يمكن ان تحدث الحركة ؟ وكلّ انّ فهو بعد قبل وقبل بعد ، فهو حدّ مشترك
 ٢١ بين امرين يلزمه كلاهما دائماً . ومما يبين هذا ، انه قد تبين ان وجود الان وجود الطرف ،
 وليس شيئاً معقولاً بذاته ، وكذلك جميع نهايات المقادير ، ولا يشبه الان النقطة في انها
 قد تفصيل وقد تكون حدّاً مشتركاً ، الى اخر ما قاله .

وقد اوردناه في كتاب خُلُستَةِ الملَكوت وحَقَّقنا انّ حدوث الزمان في الوجود وتناهي امتداده المتَّصل في كَمِّيَّتِهِ المقداريَّةِ ، ممّا لا يستوجب كونَ الان فاصلاً كما النُقْطَةُ الفاصلة التي هي طرف الامتداد المستقيم القارَّ المقطوع الاتِّصال . بل انّ الان لا يكون الا واصلاً ، كما النقطة الواصلة المنفردة الموهومة في محيط الدائرة المتناهية المقدار ، بحسب المساحة . وقد تلواناه عليك فيما سَبَق ، وسنُعِيد القول فيه على ضربٍ من البسط في مؤتَنَفِ الكلام ، إن شاء الله العزيز العليم .

وَمِيضٌ

قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة ، اى في ابطال ان تكون لوجود العالم بِيَدَاةٍ زمانية : هذه رسالةٌ عَمِلْتُهَا فيما تَقَرَّر عندى ، من الحكومةِ في حُجَجِ المُشْبِتِينَ لِلْمَاضِي مبدءاً زمانياً ، وبيان تحليلها الى القياسات بصورتها وبمادةٍ مقدّماتها معاً . ثم اورد في فصولها وعدتها احدى عشر مائدة وروحها على انّ المقدّمات التي استعملها المُشْبِتُونَ في قياساتهم كلها مشهوراتٌ غير اوليّةٍ ، ولا صادقةٍ . وبين انّ امتناع اللانهاية مشروط باستجماع وصفي الترتب والاجتماع في الوجود ، وانّ الحكم الصادق على كل واحدٍ واحدٍ ، ربّما يكذب على الجملة . والا لكان الكل جزءاً ، اذ كل واحد جزءٌ . فاذا كان كل من الآحاد حادثاً في الزمان ، لم يلزم ان يكون الكل حادثاً زمانياً . وانّ ما لانهاية له ، انّما لا يَسْطَرِّق اليه الزيادة والنقصان في الجهة التي هو غير متناهٍ بها ، لا في الجهة التي هو بها متناهٍ . فالدورات التي هي في جهة الماضي من زمان الطوفان ، اقلّ من التي هي من زماننا ، ومع ذلك فهي في جهة الماضي غير متناهية . وانّ توقُّف وجود الحادث الزماني على انقضاء ما لانهاية له ، من الحركات الموجودة في ازمةٍ منقضيةٍ في جهة الماضي غير مجمعةٍ في الوجود ، ممّا لا يستوجب مُحالاً . ولعلّك بما عرفتْكَ فيما قد تكلّوناهُ عليك ، غير مُسْتَرٍ فيما حقَّقناه في الحكومة بالحق والقضاء بالفصل هناك .

ثم انّه في حادى عشر ثلاثة طبيعيات الشفاء ، سارها لك مسيرته في الرسالة ، وحقّق انّ الزمان والحركة موجودان على جهة الاتِّصال في الماضي وفي المستقبل ، وانّ

اللانهاية في عدد الدورات والعوائد السابقة في جهة الماضي ، انما مرجعها الى اللانهاية التلايفية ، كما في جهة المستقبل دون اللانهاية العددية بالفعل .

- ٣ ثم في ساقه هذا الفصل قال : ويلزم هؤلاء ما أقولهُ ، وهو انهم يجوزون لاحالة ان يكون قبل الحركة الاولى عدّة حركات متناهية يوجد لها الموجد ، لكل واحد منها حال من البقاء وغير البقاء محصل يتوالى عليه من غير انقطاع ، وعددها عشرة مثلاً . فلا يخلو امّا ان يكون عندهم جائزاً ، مع جواز ايجاد اوليها الى ايجاد الحركة الموجودة الان ، ان توجد عشرون حركة على التوالي المذكور ، على ان بقاء كل واحد منها ولا بقاءه على نحو ما فرضناه لهذه العشرة ، او لا يكون ذلك عندهم جائزاً . فان جوزوا ، لم يمتنع ان توجد تلك الشعرة في اجسام ، وهذه العشرون في اجسام اخرى . فيكون في مدة تلك العشرة وجبت هذه العشرون ، وحال كل واحد في البقاء وغير البقاء ، كحال الاخر . وهذا محال . وان لم يجوزوا ، لزم ان يكون في حال العدم عدد لجواز وقوع الحركات وايجادها مرتّب . ويلزمه لامحالة ان يكون ذلك ممّا لا يتناهى ، اذ لاحال هو حال اول جواز ، فتكون موجودات بالفعل ، على طريقتهن ، ليس لها نهاية في الماضي . وقد منعوا هذا . وتلزم امور اخرى ، ممّا الزمناه في باب الزمان ، ان تكون هناك تغييرات متتالية ، والا لما كان وجود بعد وجود ، وان يكون الموضوع لها موجود ، اذ لا تغييراً للموضوع ، وان يكون الموضوع ذات الاحد الحق عندهم ، اذ لا شيء غيره . وهذا الحاد ، سبحانه وتعالى وعمّا يقول الملحّدون . انتهى كلامه بالفاظه وكلماته .

- ١٨ ونحن نقول : نعم ، الزامه ايتاهم بما اورده عليهم ، ممّا لا مناص ولا محيص لهم عنه اصلاً . وقد ادريناك ، بفضل الله سبحانه ، ان آل العقل وحزب الحق عن ذلك كله في مُنتدح فيسح وفي فضاء رحيب . فان العدم الصريح مرتفع عن توهّم الامتداد والحدود ، وان حركة قبل الحركة الاولى ، وجسماً قبل الجسم الاول ، وبالجملة خلقاً قبل الخلق الاول ، ممّا هو في حد نفسه امر ممتنع بالذات ، غير صالح لان يكون مقدوراً عليه اصلاً . ولكن نقول : كما يلزم المتجشّمين للعدم الممتد قبل ايجاد الله اول العالم ،

إلحادٌ في صفات الله ، جلّ ذكره ، فكذلك ما يذهب اليه المتفلسفون ، من القول بازليّة المبدعات في الوجود ، ضرب من الشرك في الدين ونوعٌ من الاشراك بالله ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون ، علواً كبيراً .

٣

وَمَبِضٌ

ربّما يقرع السمع من افواه بعض من ليس له قدّمٌ صدقٍ في سبيل التحصيل ، من اتباع المتفلسفين ، الاحتجاج على ازليّة العالم بالوجود السرمدى في الدهر ، بانّ ازليّة الامكان تستلزم امكان الازليّة ، والامكان انذاقي في المبدعات مصحّح الصدور عن الفيّاض ، الصابّ الفيض بالوجود ، الباسط اليدين بالرحمة . وهو متّضح الفساد ، بما قد اوضحناه من قبل ، انّ طباع الامكان الذاقى ، هو جواز طبيعة الوجود المرسل وطبيعة العدم المرسل بالذات . وذلك ليس يُصادمُ امتناع بعض خصوصيّات الوجودات او العدمات ، بالنظر الى الذات ، بحسب الخصوصية . فاذن ، ازليّة امكان طبيعة الوجود المرسل ، لا تستلزم امكان الوجود الازلى السرمدى . فليُعلم .

١٢

وَمَبِضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، في ترجمة ابرقلس ، بهذه العبارة : ومن ذلك ذكرُ شُبّه برقلس في قدم العالم ، انّ القول بقدم العالم وازليّة الحركات ، بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولى ، انما ظهر بعد ارسطاطاليس ، لانه خالف القدماء صريحاً ، وابدع هذه المقالة على قياسات ، ظنّها حجة وبرهاناً . فنسج على منواله من كان من تلامذته ، وصرّحوا القول فيه ، مثل الاسكند الافريدوسى واثامسطيوس وفرفوربيوس . وصنّف برقلس المنتسب الى افلاطن في هذه المسئلة كتاباً ، واورد فيه هذه الشبّه . والا ، فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه سالفاً .

١٨

الشبهة الاولى . قال : البارئ تعالى جواد بذاته ، وعلته وجود العالم جوّدُهُ ، وجوّدُهُ قديم لم يزل ، فيلزم ان يكون وجود العالم قديماً لم يزل . قال : ولا يجوز ان يكون مرةً جواداً او مرةً غير جواد ، فانه يوجب التغير في ذاته ، فهو جواد لذاته لم يزل .

٢١

قال : ولا مانع من فيض جوده ، اذ لو كان مانع ، لما كان من ذاته ، بل من غيره . وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شىء ، ولا مانع من شىء .

٢ الثانية . قال : ليس يخلوا الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل ، او لم يزل صانعا بالقوة ، اى يقدر ان يفعل ولا يفعل . فان كان الاول ، فالمعلول مصنوع لم يزل ، وان كان الثانى ، فما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمخرج ، ومُخرج الشىء من القوة الى الفعل غير ذات الشىء . فيجب ان يكون له مخرج من خارج ، مؤثر فيه . وذلك ينافى كونه صانعاً مطلقاً لا يتأثر ولا يتغير .

٩ الثالثة . قال : كلّ علّة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة ، فانّما تكون علّة من جهة ذاتها ، لامن جهة الانتقال من غير فعل الى فعل . وكلّ علّة من جهة ذاتها ، ففعلوها من جهة ذاتها . واذا كانت لم تزل ففعلوها لم يزل .

١٢ الرابعة . أن كان الزمان لا يكون موجوداً الا مع الفلك ، ولا الفلك الا مع الزمان ، لانّ الزمان هو العادّ لحركات الفلك ، ثمّ لا جازئ ان يقال « متى » و « قبل » و « بعد » الا حين يكون الزمان و « متى » و « قبل » ابدى فالزمان ابدى ، فحركات الفلك ابدية ، فالفلك ابدى .

١٥ الخامسة . قال : انّ العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خبير ، ولا ينقض الجيّد الحسن الا شرّير ، وصانعه ليس بشرّير ، فلا يقدر على نقضه ، فليس ينتقض ابداءً ، وما لا ينتقض ابداءً ، كان سرمداً .

١٨ السادسة . لمّا كان الكائن لا يفسد الا بشىء غريب يعرض له ، ولم يكن شىء غير العالم خارجاً منه يجوز ان يعرض فيفسد ، ثبت انّه لا يفسد . وما لا يتطرق اليه الفساد لا يتطرق اليه الكون والحدوث ، فانّ كلّ كائن فاسد .

٢١ السابعة . قال : انّ الاشياء التى هى فى المكان الطبيعى ، لا تتغير ولا تتكوّن ولا تفسد . وانّما تتغير وتتكوّن وتفسد ، اذا كانت فى اماكن غريبة ، فتجاذب الى اماكنها ، كالنار التى فى اجسادنا تحاول الانفصال الى مركزها ، فيخلّ الرباط فيفسد . فاذن ،

الكون والفساد انما يتطرق الى المركبات ، لا الى البسائط التي هي الاركان في اماكنها ، ولكنها هي بحالة واحدة . وما هو بحالة واحدة ، فهو ازل .

الثامنة . قال : العقل والنفس و الافلاك تتحرك على استدارة ، و الطبايع تتحرك
٣ امّا عن الوسط ، و امّا الى الوسط على الاستقامة . و اذا كان كذلك ، كان التفسد في العناصر ، انما هو لتضاد حركاتها ، والحركة الدورية لا ضد لها ، فلم يقع فيها فساد .

التاسعة . قال : و كليات العناصر ، انما تتحرك على استدارة ، وان كانت الاجزاء
٦ منها تتحرك على الاستقامة . فالفلك و كليات العناصر لا تفسد . و اذ لم يجز ان يفسد العالم ، لم يجز ان يتكون .

ثم قال صاحب الكتاب : ومن المتعصّبين لبرقلس من مهّد له عذراً في ذكر هذه
٩ الشبّهات ، و قال انه كان يُنَاطِقُ النَّاسَ منطقيين ، احدهما روحاني بسيط ، و الثاني جسماني مركّب . و كان اهل زمانه الذين يُنَاطِقُونَهُ جسمانيّين . و انما دعاه الى ذكر هذه الاقوال مقاومتهم ايّاه . فخرج من طريق الحكمة و الفلسفة من هذه الجهة . فوضع
١٢ كتاباً في هذا المعنى ، فطالعه من لم يعرف طريقته ، ففهموا منه جسمانية قوله ، دون روحانيته . انتهى كلام الشهرستاني .

ونحن نقول : سبيل حلّ هذه الشكوك ودفع تلك الشبّهات ، ما قد علمناك ، باذن الله
١٥ سبحانه . امّا الثلث الأول منها ، فلما تعرّفت انّ عدم العالم قبل وجوده ، من قبل جوهر ذاته ، من جهة نقص طباع الامكان و قاصريّة استحقاق الماهية عن قبول الفيض ازل
١٨ سرمداً ، لا من تلقاء اعتبار ما مُنتَظَرٍ في جانب العلّة الفاعلة . و امّا الشبهة الرابعة ، فلما استبان لك الفرق بين متى و القبليّة الزمانيّة ، و بين القبليّة الصريحة السرمديّة الخارجة عن مقولة متى و عن عالم الزمان و الحركة . و امّا الخمس الاخرى ، فلان
٢١ ما لا يتطرق اليه الفساد ، ليس يجوز له ان يدخل في الكون ، و هو الحدوث في الزمان و التكوّن عن المادّة ، و لا يمتنع عليه الحدوث الابداعيّ في الدهر بعد العدم الصريح ، بعديّة غير مُكَمَّمة . فلا تكونن من الجاهلين .

وَمَيْضٌ

- ٣ انّ في الملل والنحل ، في ترجمة معلّم مشائيّة اليونانيّين ارسطاطاليس ، بعد ايراد نُكُتٍ من كلامه في الاهيّات طىّ مسائلَ شريفةٍ ربوبيةٍ ، عدّها ستة عشر كلاماً ، اورده بهذه العبارة : وقد سأل بعضُ الدهريّة ارسطاطاليس : اذا كان البارئ تعالى لم يزل ولا شئ غيره ، ثمّ احدث العالم ، فكلم احده ؟ فقال له : « لِمَ » غير جائزةٍ عليه ، لانّ « لِمَ » تقتضى علّة ، والعلّة محمولةٌ فيما هي علّة له من مُعِلِّ فوقه ، ولا علّة فوقه ، وليس بمركّب ، فتُحِيلُ ذاته العِلَل . فـ « لِمَ » عنه متفتحة . وانّما فعَل مافعل ، لانه جواد . فقل : فيجب ان يكون فاعلاً لم يزل ، لانه جواد لم يزل .
- ٦ قال : معنى « لم يزل » لاوّل له ، و « فعَل » يقتضى اوّلًا . واجتماع مالا اوّل له و ذو اوّل في القول والذات محال متناقض . فقل له : فهل يُبْطِلُ هذا العالم ؟ قال : نعم . قيل : فاذا ابطله بطل الجود . قال : يُبْطِلُهُ لِيَصْوَغَهُ الصِّيغَةَ الَّتِي لَا تَحْتَمِلُ الْفَسَادَ فَانّ هذه الصِّيغَةَ تَحْتَمِلُ الْفَسَادَ . ثمّ كلامه . ويُعْزَى هذا الفصل الى سُقْرَاطِيس ؛ قاله لبُقْرَاطِيس ، وهو بكلام القدماء اشبه . انتهى كلام الملل والنحل بألفاظه .
- ٩

- قلت : انّ صحّ هذا الاسناد ، وكان هذا الكلام المتعزّي الى ارسطاطاليس له كان صريحاً ، فيما حكم به شريكنا في التعليم في كتاب الجمع بين الرايين ، انّ ارسطاطاليس ذاهب الى حدوث العالم ، وانه غير مخالف لشيخه افلاطن الالهى في هذه المسئلة ، وبالجملة ، ارسطوطاليس متدافع الاقوال متناقض الكلمات في هذا المقام جدّاً . وكأنّه مُتَحَيِّرُ الرَّوِيَّةِ ، مُتَهَيِّمُ الْفِكْرَةِ ، في عريصات هذا الموضوع الغامض ، والله سبحانه اعلم .
- ١٥
- ١٨

وَمَيْضٌ

- ٢١ ومما يُجَاهِرُ في اَعْلَنِ الجهر ، وينادى باعلى الصوت ، انّ ارسطاطاليس المعلّم كان يعتقد انّ مسئلة ازليّة العالم و حدوثه ، ممّا هو موضع الشكّ ، وليس الى تحصيل اليقين فيه من سبيل البرهان مسلكت . ما قاله في التعليم الاول ، في بيان الفرق

- بين الحجّة الجدليّة و بين المطلب الجدليّ ، اى بين المقدّمة الجدليّة والمسئلة الجدليّة ،
و حكاه عنه الشريك في الشفاء في ثامنٍ اُولى فنّ طونيكا ، حيث قال : فصل في تفصيل
المقدّمات المشهورة الجدليّة و المطلوبات الجدليّة : فيلزمنا ان نَحُدّ المقدّمة الجدليّة
التي هي جزءٌ قياسٍ جدليٍّ و المَطْلَبَ الجدليّ الذي هو اَحد طرفي النقيض ممّا يسوق
اليه القياس الجدليّ ، و هو لِمَجِيبٍ ما يَنْصُرُهُ و يَحْفَظُهُ و لِسائِلٍ مقابله . هكذا
يجب ان يفهم هذا الموضع من التعليم الاول ، لا كما ظنّ أنّه يعنى بهما شيئاً واحداً ، هو
بالفعل او بالقوّة جزءٌ للقياس الجدليّ . فانّ هذا غير موافق للغرض المتصوّد في هذا
الموضع ، بل على ما نقول أنّه ليس بممكنٍ ان تكون مقدّمةً جدليّةً ، الا اذا كانت
مشهورةً مطلقةً او مُتَسَلِّمةً . فاذن ، المقدّمة الجدليّة هي الذايعة او المُتَسَلِّمة .
وامّا المطلب الجدليّ فليس ايضاً يصلح ان يكون كلّ شيءٍ . فليس كلّ مَطْلَبٍ
جدليّاً ، بل المطالب الجدليّة هي التي لا اتفاق على قبولها . فهي التي فيها خلاف : وهي
موضع شكّ . فللجدليّ ان يطالب عنها ، وان يقيّس على طرفي النقيض فيها .
ولقد اطنّب في ذلك ، ثمّ قال : و ما بعد هذا في التعليم الاول ، فانه يفهم
على وجهين ، اَبْعَدُ هِما كانّه يقول : و امّا الذي هو الاول بان يكون مسئلةً جدليّةً ،
اى ان يكون مقدّمةً تُؤخذ على سبيل المسئلة ، فهو ما يكون طلبُ التسليم فيه لِمَعْنَى
يُنْتَفَعُ بِهِ في اثبات المطلوب ، من باب ما يؤثر او يُجْتَنَب ، او مطلوب اعتقاديّ ،
من باب ما يرى حقّاً و تُقْصَدُ فيه المعرفة . و الوجه الثاني ، و هو اظهرهما ، فكانّه
يَكُونُ حَكَمَ القول في المقدّمة الجدليّة ، و اخذها من حيث هي جدليّة بذاتها ،
لا بحسب سائلٍ و مُجِيبٍ باعيانهما . ثمّ اتّبعه بالمطلوب الجدليّ . فكانّه قال : و امّا
المطلوب الجدليّ ، فهو حكمٌ عمليٌّ او حكمٌ اعتقاديّ ، امّا شيءٍ انما يُقاس عليه لنفسه
او يُقاس عليه لِبيْعَيْنِ في معرفة شيءٍ آخر ، و هو لا محالة ممّا لا يكون بين الشهرة ،
بل يكون من حقّه ان يُتَشَكَّكَ فِيهِ ، لانه لا رَأْيَ للجمهور فيه ، مثل ان الاشكال
القياسيّة ثلثةً ، او لا رَأْيَ للفلاسفة فيه ، مثل أنّه هل الكواكب زوج او فرد ؟ فربّما

يَقْبِضُ الْجَدْلُ عَلَى ضَرْبٍ مِنْهَا بِالشَّهَوَاتِ ، اِنَّ الْاَوَّلَى بِهَا اِنْ تَكُونُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا ،
 اَوْ لِلْفَلَّاسِفَةِ رَأْيٌ مُخَالَفٌ لِمَا عَلَيْهِ الْعَامَّةُ ، اَوْ فِيهِ اخْتِلَافٌ بَيْنَ فَرِيقَيْنِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ .
 ٣ وَاَلْجُمْلَةُ مَا يَقَعُ فِيهِ شَكُّكَ وَهُوَ مَوْضِعُ الشَّكِّ ، اَمَّا لَتَقَاوُمُ الْحُجَجِ فِيهِ وَتَكَافُؤُهَا ،
 وَاِمَّا لَيَقِيْنْدَانِ الْحُجَجِ فِي الطَّرْفَيْنِ جَمِيعًا ، اَوْ بَعْدَهَا عَنِ الْاَمْرِ الْمَشْهُورِ ، مِثْلُ حَالِ
 الْعَالَمِ ، اَهْوَاؤِيٌّ اَمْ لَيْسَ ؟ وَالْاَحْرَى اِنْ يَكُونُ مَا تَبْعُدُ حُجَّتُهُ لَيْسَ بِمَطْلَبِ جَدْلِيَّ ،
 ٦ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ عَلَيْهِ قِيَاسٌ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ ، وَيَكُونُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ مِنَ الْاَوَّلِيَّاتِ بَعِيدًا ،
 مِثْلُ اَنَّهُ ، هَلْ زَاوِيَةُ نِصْفِ الدَّائِرَةِ قَائِمَةٌ ؟ وَاعْلَمْ اَنْ كَثِيرًا مِنْ آرَاءِ الْفَلَّاسِفَةِ لَيْسَ
 لِلْجُمْهُورِ فِيهَا رَأْيٌ ، وَلَا لِلْمَشْهُورِ اِلَيْهَا سَبِيلٌ . لَكِنْ لِلْبَرَّهَانِ اِلَيْهَا سَبِيلٌ ، وَبِازَاءِ ذَلِكَ
 ٩ كَثِيرٌ مِنَ الْآرَاءِ ، لَا سَبِيلَ لِلنَّاسِ مِنَ الْاَوَائِلِ اِلَيْهَا . وَقَدْ يَتَكَلَّفُ عَلَيْهَا قِيَاسٌ مِنَ الْمَشْهُورِ ،
 مِثْلُ اَنَّهُ ، هَلِ الْكَوَاكِبُ زَوْجٌ اَوْ فَرْدٌ ؟ وَهَلْ زَحَلُ نَحْسَسٍ اَوْ سَعْدٌ ؟ اَنْتَهَى كَلَامُ الشَّفَاءِ
 بِعِبَارَتِهِ .

١٢ وَذَلِكَ صَرِيحٌ فِي اَنْ الْمَعْلَمَ الْاَوَّلَ كَانَ يَزْعُمُ اَنْ مَسْئَلَةَ اِزْلِيَّةِ الْعَالَمِ وَحُدُوثِهِ ،
 مَوْضِعُ الشَّكِّ فِي كِلَا الطَّرْفَيْنِ ، وَلَا حُجَّةَ هُنَاكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ ، اِلَّا مِنْ سَبِيلِ
 الْجَدْلِ . وَالشَّرِيكَ فِي الرِّيَاسَةِ ، مُقْلَدُهُ وَمُقْتَسِسٌ بِهِ فِي الشَّفَاءِ وَفِي سَائِرِ كُتُبِهِ . فَاَمَّا
 ١٥ قَوْلُ الشَّرِيكَ فِي التَّعْلِيمِ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الرَّايَيْنِ ، اَنْ مَا وُورِدَ فِي التَّعْلِيمِ الْاَوَّلِ اِنْمَا هُوَ عَلَى
 سَبِيلِ الْمَثَالِ ، وَاَنَّ الَّذِي يَعْتَقِدُهُ هُوَ حَدُوثُ الْعَالَمِ . فَقَدْ تَلَوْنَا عَلَيْكَ مَا فِيهِ فِي اَوَّلِ الْكِتَابِ
 وَبِالْجُمْلَةِ ، اِتِّمَامُ الْبَرَّهَانِ مِنْ سَبِيلِ الْعَقْلِ الْمُضَاعَفِ عَلَى حَدَثِ الْعَالَمِ ، مِمَّا خَصَّنِي
 ١٨ بِهِ رَبِّي مِنْ فَضْلِهِ الْعَظِيمِ ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

وَمَيْضُ

هَلْ بَلَغَكَ ؟ - اِنَّ شَرِيكَنَا فِي الرِّيَاسَةِ ذَكَرَ فِي آخِرِ فَنِّ سَوْفَسْطِيْقِي ، مِنْ فَنُونِ
 ٢١ كِتَابِ الشَّفَاءِ ، نَاقِلًا عَنْ مَفِيدِ الصَّنَاعَةِ اَرِسْطُو طَالِيْسَ ، اَنَّهُ قَالَ : اِنَّا لَمْ نَسْتَفِدْ فِي فَنِّ
 السَّفْسَطَةِ صِنَاعَتَهُ مِمَّنْ سَلَفَ ، مِنْ اَسَانَدَتِنَا وَاشْيَاخِنَا ، بَلْ وَرَثَتْنَاهُمْ اُمُورًا خَطِيْبِيَّةً
 مَعْمُولَةً وَجَدَلِيَّةً وَبَرَّهَانِيَّةً . وَاَمَّا صُورَةُ الْقِيَاسِ وَصُورَةُ قِيَاسِ قِيَاسٍ ، عَلَى سَبِيلِ

ما يُقَسَّنُهُ الصَّانِعُ الْقِيَّاسُ ، فامرٌ قد كَرَدْنَا فِيهِ انْفُسَنَا [هَوَاجِسَ انْفُسِنَا] وكَدَدْنَا فِي طَلَبِهِ [تَحْصِيلِهِ] مُدَّةٌ مِنَ الْعَمْرِ ، حَتَّى اسْتَنْبَطْنَاهُ ، فَإِنْ عَرَضَ فِي هَذَا الْفَنِّ الْوَاحِدِ تَقْصِيرٌ ، فَلَيْسَ عَذْرٌ مِنْ يَشْعُرُ بِهِ عِنْدَ التَّصَفُّحِ ، وَلِيَقْبَلِ الْمِنَّةَ بِمَا فَدَنَاهُ مِنَ الصَّوَابِ ، وَلِيَعْلَمَ أَنَّ إِفَادَةَ الْمُبْدَأِ وَاسْتِخْرَاجَ قَاعِدَةِ الصَّنَاعَةِ ، أَجَلٌ مَوْقِعًا وَأَسَنَى رُتْبَةً مِنَ الْبِنَاءِ عَلَيْهَا ، خُصُوصًا إِذَا كَانَ الْمُسْتَنْبَطُ ، مَعَ أَنَّهُ مُخْتَرَعٌ مُبْتَدِئٌ ، مُحِيطٌ بِكَمَالِ الصَّنَاعَةِ وَقَوَانِينِهَا ، لَا يَبْدُرُ مِنْهَا إِلَّا مَا لَا يُعْتَدُّ مَعَهُ [بِهِ] .

ثُمَّ قَالَ : فَهَذَا مَا يَقُولُهُ الْمَعْلَمُ الْأَوَّلُ . وَأَمَّا أَنَا فَاقُولُ لِمُعْشَرِ الْمُتَعَلِّمِينَ وَالْمُتَأَمِّلِينَ لِلْعُلُومِ : تَأَمَّلُوا مَقَالَهَ هَذَا الْعَظِيمِ ، ثُمَّ اعْتَبَرُوا : هَلْ وَرَدَ مِنْ بَعْدِ هَذَا إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ ، وَالْمُدَّةُ قَرِيبَةٌ مِنْ الْفِ وَثَلَاثَةٌ وَثَلَاثِينَ سَنَةً ، مَنْ أَخَذَ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَصَّرَ ، وَصَدَّقَ فِيهَا اعْتَرَفَ بِهِ مِنَ التَّقْصِيرِ ، فَإِنَّهُ قَصَّرَ فِي كَذَا ؟ وَهَلْ بَلَغَ مِنْ بَعْدِهِ ، مَنْ زَادَ عَلَيْهِ فِي هَذَا الْفَنِّ زِيَادَةً ؟ كَسَلًا ، بَلْ مَاعَمَلِيَّةَ هُوَ التَّامُّ الْكَامِلُ ، وَالْقِسْمَةُ تَقِفُ عَلَيْهِ وَتَحْظُرُ تَعَدِّيهِ إِلَى غَيْرِهِ . وَنَحْنُ مَعَ غُمُوضِ نَظَرِنَا ، كَانَ أَيَّامُ انْصِبَائِنَا عَلَى الْعِلْمِ وَانْقِطَاعِنَا بِالْكَلْبِيَّةِ إِلَيْهِ ، وَاسْتِعْمَالِنَا ذَهْنًا أَذْكَى وَأَقْرَعَ لِيَمَا هُوَ وَاجِبٌ ، قَدْ اعْتَبَرْنَا وَاسْتَقَرَّرْنَا وَتَصَفَّحْنَا ، فَلَمْ نَجِدْ لِلْسُوفِسْطَائِيَّةِ مَذْهَبًا خَارِجًا عَمَّا أوردَهُ . فَإِنْ كَانَ شَيْءٌ ، فَتَفَاصِيلُ لِبَعْضِ الْجُمُكِلِ الَّتِي أَخَذْنَاهَا مِنْهُ مَا نَحْنُ نَرْجُو أَنْ نَسْتَكْثِرَ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ فِي اللُّوْحِ ، حِينَ مَازَجُوا أَنْ تَكُونَ أَفْرَغٌ لَمَّا هُوَ وَاجِبٌ ، وَالتَّذِي عَمَلُهُ مُعَلِّمُهُ وَسَمَاهُ كِتَابُ سُوفِسْطِيْقَا ، حَادٍ فِيهِ عَنِ الْوَاجِبِ ، وَقَصَّرَ فِيهِ عَنِ الْكِفَايَةِ . أَمَّا الْحَيِّدُ ، فَخَلَطَهُ الْمُنْطَقُ بِالطَّبِيعِيِّ وَالْإِلَهِيِّ . وَهَذَا لِيُضَعِّفَ تَمْيِيزَ كَانَ فِيهِ قَبْلَ نَبُوءِ هَذَا الْعَظِيمِ . وَأَمَّا التَّقْصِيرُ ، فَإِنَّهُ لَمْ يُفْهَمْ وَجْهًا لِلْمُغَالَطَةِ إِلَّا الْأَسْمُ الْمُشْتَرَكُ . وَبِالْحَرِيِّ أَنْ نَصُدِّقَ وَنَقُولَ ، أَنَّهُ إِنْ كَانَ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ مَبْلُغُهُ مِنَ الْعِلْمِ مَا انْتَهَى الْيَنَامَنَةُ ، فَقَدْ كَانَتْ بِضَاعَتُهُ مُزْجَاةً ، وَلَمْ تُنْضَجِ الْحِكْمَةُ فِي أَوَانِهِ نَضْجًا تُجَنِّسِي . وَمَنْ يَتَكَلَّفُ لَهُ الْعَصَبِيَّةَ ، وَلَيْسَ فِي يَدَيْهِ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا مَا هُوَ مَنْقُولُ الْبِنَا ، فَذَلِكَ أَمَّا عَنْ حَسَدِ لِهَذَا الرَّجُلِ ، وَأَمَّا لِعَامِيَّةٍ فِيهِ تُرَى أَنَّ الْأَقْدَمَ زَمَانًا أَقْدَمَ فِي الصَّنَاعَةِ رُتْبَةً ، وَالْحَقُّ بِالْعَكْسِ . انْتَهَى كَلَامُ الشِّفَاءِ بِعِبَارَتِهِ .

فانا اقول : لو كان هذا الشريك في عَصْرِنَا ، واتَّخَذَ من دِقَّةِ التأمُّلِ جَلِيدِيَّةً
وَمِنْ ابْتِغَاءِ الْحَقِّ مُقْلَةً ، و مِنْ شَوْقِ الاسْتِشْرَاقِ حَدَقَةً ، و مِنْ طِبَاعِ الانْصَافِ
مِرَآةً ، لَا بَصَرَ بَعَيْنِ الْيَقِينِ اِنَّه ، كَمَا كَانَتْ عَضَّةٌ مِنْ ابْوَابِ فَنُونِ حِكْمَةِ الْمِيزَانِ ،
لَمْ تُنْضِجْ اِلَى اَوَانِ مَفِيدِ الصَّنَاعَةِ اَرْسَاطًا لَيْسَ نُضْجًا تُجْنِي ، فَكَذَلِكَ كَانَتْ طَائِفَةٌ
جَمَّةٌ مِنْ اُمَمَاتِ اُصُولِ الْحِكْمَةِ الَّتِي فَوْقَ الطَّبِيعَةِ ، وَ لَا سِيَّمَا فِي شَطَرِ الرُّبُوبِيَّاتِ
فَيْجَةً نِيَّةً ، لَمْ تُنْضِجْ اِلَى اَوَانِنَا نُضْجًا تُجْنِي . و مَعَ ذَلِكَ ، فَانَّنَا لَسْنَا نُنْكَرُ حَقَّ
السَّلَفِ وَ سَبَقِ الْاَوَايِلِ فِي تَقْنِينِ الْقَوَانِينِ وَ اعْطَاءِ الضَّوَابِطِ . فَجَزَاهُمُ اللهُ عَنَّا
وَعَنْ زُمْرَةِ اَهْلِ الْعِلْمِ خَيْرَ الْجَزَاءِ . فَقَدْ اسَّسُوا الْاَسَاسَ وَ دَلَّوْا عَلَى السَّبِيلِ . « وَلَكِنَّ اللَّهَ
يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » .

القبس الثامن

في تحقيق قدرة الله سبحانه و ارادته جلّ سلطانه ، بعد توفية ما قد بقي في
 ذمة العقل ، من حقّ القول الفصل في حلّ قطعةٍ من عويصات الشبهة
 و مُعضلات الشكوك و مُزعجات الاوهام .

٣

وَمَضَى

الم يَقْرَع سَمْعَكَ في طبقات الضوابط العقلية و القوانين الحكيمية ؟ - انّ

- ٦ طباع لزوم شيء لشيء قد يكون على الاصاله ، بحسب نفس خصوصيتي الحاشيتين ،
 من حيث جوهرًا ذاتيهما ، كما لزوم الزوجية للاربعة ، اعني كون الاربعة زوجاً ، اى
 منقسمة الى متساويين ؛ و قد يكون لا بحسب نفس جوهرى الحاشيتين على الاصاله ،
 بل انما على تباعه لزوم آخر متوسط ومن حيث واسطة لزوم آخر متاصل ، كما لزوم
 لزوم الزوجية للاربعة لها . فانه ليس من تلقاء نفس ذات الاربعة من حيث جوهرها
 بل انما من تلقاء امتناع افتراقها عن الزوجية ، واستيجاب ذلك امتناع انسلاخها عن
 لزوم الزوجية ايضاً ، حتى لو تصحح لها احتفاظ لزوم الزوجية ، مع جواز انسلاخها
 ١٢ عن لزوم اللزوم ، لكان جوهر ذاتها في مُتَدَحٍ عن اقتضاء لزوم اللزوم . وكذلك
 القول في لزوم لزوم اللزوم ، و لزوم لزوم اللزوم ، و هلّم جرّاً لا الى نهاية .
 فالقول فيها باسرها مَصْبُوبٌ في هذا القالب . فاذن ، جملة اللزومات ، ما عدا اللزوم
 ١٥ الاول ، لوازمُ تباعيةٌ ، لاعلى الاصاله بل على التباعه .

وَمَضَّةٌ

- ٣ انّما التلازم الاصيل بين الملزوم الاصل ولازمه الاوّل المتّصل ، ملزوم التلازم بين نقيضيهما على الانعكاس . فامّا التلازم التباعى بالقياس الى اللّازم على التباعة فى الدرجة المتأخّرة ، فربّما لا يقتضى تحقّق التلازم بين النقيضين على سبيل الانعكاس . و ذلك اذا كان نقيض اللّازم فى قوّة بطلان اصل التلازم المتّصل بين العينين ، اذ من المنصرح انّ وجوب انعكاس التلازم بين النقيضين ، انّما هو على تقدير بقاء التلازم بين العينين ، حتّى يصحّ ان يقال انّ عدم اللّازم ملزوم عدم الملزوم بتهّ لا على فرض انتفاء الملازمة بينهما . اذ على هذا الفرض ، لا يكون عدماهما عدم اللّازم و عدم الملزوم ، فلا يتلزمان اصلا . فاذن ، تلازم الاربعة ولزوم الزوجيّة لها مثلا ، ليس يستوجب التلازم بين نقيضيهما ، كما تلازم الاربعة والزوجيّة يستوجب ذلك . اليس نقيض اللّازم على التباعة ، وهو عدم لزوم الزوجيّة للاربعة ، يرفع اصل الملازمة المتّصلة بين الاربعة والزوجيّة ؟ فيلزم لاحالة ارتفاع الملازمة بين الاربعة و بين ذلك اللزوم ايضا . فانّهما انّما كانت على التباعة من جهة الملازمة الاولى المتّصلة . فاذا بطل المستتبع ، بطل التابع ايضا لاحالة . فاذن ، ليس ينحفظ نقيض اللّازم نقيضا للّلازم ، ولا نقيض الملزوم نقيضا للملزوم ، حتّى تُستحقّ بينهما مُلازمةٌ اصلا . فاذن ، قد استبان انّ عدم لزوم الزوجيّة للاربعة ليس يستوجب عدم الاربعة ، على خلاف الامرّ فى عدم الزوجيّة ، فانه مستوجب عدم الاربعة بتهّ .

وَمَضَّةٌ

- ١٨ وان دَقَقَتِ التامّل ، فالتفتيش يوضح انّ ملزوم الزوجيّة مثلا ، وهى التلازم على الاصاله ، انّما هو نفس ذات الاربعة . فامّا ملزوم لزومها لها ، وهى التلازم على التباعة ، فليس هو نفس الاربعة على الحقيقة ، بل انّما هو ملزوميتها للزوجيّة . فاذن ، عدم التلازم الذى هو لزوم الزوجيّة للاربعة ، انما يستوجب عدم تلك الملزومية التى

هى الملزوم له على الحقيقة ، لانفس الاربعة التى هى الملزوم للزوجية على الحقيقة ، لا لـِـلـِـلزوم الزوجية ألا بالعرض . وعلى هذا ، فكل لازم فانّ عدمه يستلزم عدم ماهو ملزومه بالذات ، واللازم على التباعة ليس يصح انّ الملزوم الاصل ملزوم له بالذات . ٣ فليستُعرَف .

وَمِيْضٌ

٦ هل اعتناص عليك الامر فيما امتحنك و غالطَكَ به المغالِطُونَ ، انّه كلّ ما لم يكن دخوله فى الوجود مستلزماً رفع امرٍ ما واقعى ، كان لا محالة موجوداً دائماً دواماً دهرياً . اذ لو صحّ له فى متن الدهر و حاق الواقع عدمٌ صريحٌ ، كان لا محالة دخوله فى الوجود مستلزماً بطلان ذلك العدم و ارتفاعه عن متن الدهر و حاق الواقع بته ٩ وألا ، اجتمع النقيضان فى كبد الواقع ، فكان ينخرق الفرض . لكن كلّ جازيـر الذات ، فانّ دخوله فى الوجود ليس يستلزم ارتفاع واقعى ما اصلا . اذ لو استلزم ذلك ، كان يستلزم هذا الاستلزام ايضاً ، فيكون دخوله فى الوجود ملزوماً ، واستلزام ارتفاع امرٍ ما ١٢ عن الواقع لازماً . وقد اقتصرَ فى مَقَرِّهِ فى العلم الذى هو ميزان النظر و مقياس البرهان و مكياـل العلوم باسرها ، انّ المُلَازِمَةَ بين العينين واجبة الانحفاظ بين النقيضين على الانعكاس . فيلزم ان يكون عدم استلزامه ارتفاع امرٍ ما عن الواقع ملزوماً لعدم دخوله ١٥ فى الوجود ازلاً و ابداً . وقد كان تَسَاسَسٌ بالتمهيد و تَصَالٌ بالوضع ، انّ عدم استلزامه ارتفاع امرٍ ما واقعى اصلا ، ملزوم وجوده على الدّوم فى الآزال و الآباد . فهذا خلفٌ مُحالٌ . فقد استبان انّ كلّ ما هو جازيـر الذات ، فهو متحقق الوجود ١٨ بالفعل فى الدهر على الدّوم و الارليّة ، لامن بعد عدمٍ صريحٍ دهرى يرفع عن الدهر بالوجود .

٢١ فاذن ، يلزم قِدَمُ العالم الاكبر بجميع اجزائه فى الدهر قِدَمًا دهرياً . وقد انعقد على خلافه اجماع العقلاء كافة . فهذه داهيةٌ عوصاءُ من دواهى العبَقْد ، قد اعْيَتُ القرايح و اعقمتِ الانظار الى زَمَنِنا . و كانتك الان متبصّرٌ بما بصّرناك انّ العقدة

هناك مُفْتَكَّةٌ والداهيّة مُسْتَرَكَّةٌ . فقد انصرح انّ عدم اللازم على التباعة ، وهو الاستلزام لارتفاع واقعيٍّ ما عن ساهرة الواقع ، ليس يستلزم عدم الملزوم الاصل ، وهو الدخول في عالم الوجود ، لانه في قوّة بطلان اصل الملازمة المتأصلة ، بل انها يلزمه ان يكون مستلزماً لعدم ماهو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة . وان هو الا ملزوميّة الملزوم الاصل لذلك الارتفاع ، لانفس الملزوم الاصل ، وهو الدخول في عالم الوجود بنفس جوهره . فهذا مَحْزُوطُورِ الفحص و مَحْطُّ رَحْلِ الحقّ هناك . فلا تكن من الخاطئين .

وَمَيْضُ

ربّما يسبق الى الوهم في سبيل الفصيّة عن المَضِيْق تارةً ، انّ ما أَصَلَّه الفحص واسَّسه التمهيد ، هو انّ عدم الاستلزام لرفع امرٍ ما عن الواقع من بدو الامر رأساً ، مستلزم للوجود دائماً . ومغزاه انه : اذا لم يكن هناك استلزام لارتفاع واقعيٍّ ما ، وجب ان يكون الوجود حاصلًا على الدوم ازلًا وابدأ . والمقدّمة المقترّة في مَقَرِّها ، هي انّ عدم التلازم المفروض التلازميّة ، على تقدير تحقّق الاستلزام بالفعل ، ملزوم عدم الملزوم المفروض الملزوميّة . فاذن ، شتان ما بين ما اسَّسه التمهيد وما اَلَزَمْتُهُ العُقْدَةُ الْمُغَالِطِيَّةُ ، بناءً على ماهو المقترّ في مَقَرِّه . وتارةً انّ عدم استلزام دخول ماهو جائز الذات في الوجود لارتفاع واقعيٍّ ما ، مُحال ، فساغ ان يكون على تقدير تحقّقه مستلزماً لعدم ذلك الجائز ، وان كان هذا الاستلزام ايضا من المستحيلات . اذ من المُسَوَّغ عند العقل ، ان يكون مُحال ما مستلزم التحقّق لحالٍ آخر . وان شينا منهما ليس له مرجع الى جَدَوِيٍّ مَثْمِرَةٍ و رَادَّةٍ مُغْنِيَةٍ .

اما الاول فلان سبيل القاعدة المقترّة في مَقَرِّها ، انه اذا فرض استلزام بين امرين ، كان لاحالة عدم ما فَرَضْت لازميته ملزوماً لعدم ما فَرَضْت ملزوميته ، سواء في ذلك عدم من بدو الامر ام من بعد التحقّق . والعُقْدَةُ الْمُغَالِطِيَّةُ ، سبيلها انه اذا صحّ ان بين دخول ما هو جائز الذات في الوجود وارتفاع واقعيٍّ ما استلزماً ،

كان هذا الاستلزام ايضا لازماً للملزوم . فكان لاحالة عدم هذا الاستلزام عدم ما فُرضت لازميته ، سواءً عليه اكان هو عدم هذا الاستلزام رأساً أم عدمه من بعد التحقق . فيكون لاحالة ملزوماً لعدم دخول ذلك الجائز الذات في الوجود اصلاً . وقد كان أسس التمهيد ان عدم هذا الاستلزام ملزوم لوجود الشيء دائماً . هذا خلف .

واما الثاني ، فلان تسويغ استلزام المُحال مُحالاً آخر على الاطلاق ، من خسيس الاعتراض . وَاِنَّهُ هُوَ الْاَسْبِيلُ إِلَى تَسْلِيمِ اللَّامِ لَا يَكُونُ نِيَّيْنِ . ومن الذايعات المقبولة ، ان الاستلزام بين المحالين انما يتصحح ، اذا لم يكن بينهما تنافٍ في لحاظ العقل ونحن قد حققنا في «الافق المبين» ، ان مجرد عدم المناقاة ، ليس يستوجب الحكم بالاستلزام بل ليس للاستلزام مطلقاً بُدٌّ من علاقة ذاتية عقلية ، تكون ملاك تصحيح الملازمة بين المفهومين . ولا يُعقَل فرقٌ بين المُحال والممكن في الاستلزام بعلاقة عقلية وعدمه بعدمها . وكما تحقق الاستلزام بالفعل لا يكون الا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالفعل ، فكذلك الاستلزام بالامكان لا يكون الا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالامكان .

و بالجمله ، انما ارتباط الملازمة بين شيئين ، من تلقاء عادية احدهما الآخر ، او معلوليتهما معا لعلّة واحدة . فاذا كان ما ليس هو من الممتنعات الذاتية ملزوماً لازلام ، فان كان علّة له ، كان وجوده متعيّن الاقتضاء لوجوده بعينه ، وعدمه متعيّن الاقتضاء لعدمه بعينه . و ان كان معلولا له ، كان وجوده متعيّن الاستدعاء لوجوده بخصوصه ، وعدمه متعيّن الاستدعاء لعدمه بخصوصه ، لا غير ، وكذلك لو كان معلولاً لعلته ، فاذن لو كان ممكن ذاتي مستلزماً لذلك الاستلزام ، تعيّن ان يكون عدم ذلك الاستلزام مستلزماً لعدم ذلك الممكن بخصوصه ، لا لوجوده وعدمه معاً بالضرورة . نعم ، يتصور ذلك ما كان الملزوم من الممتنعات الذاتية ، اذ الممتنع الذاتي بحسب طباع مفهومه ، يجب ان يكون عدمه مُضمّناً في وجوده ، ثم ان عدم ذلك الاستلزام ، انما امتناعه بالنظر الى ذات الملزوم ، وليس هو محالاً بالذات ، بحسب نفسه ، فلا تكون من المتخبطين .

وَمَضَّةٌ

- انّ بين الانتفاء والانتفاء في المقدار ، عند حِزْبِ الحقيقة من شركاء الصناعة ،
 ٣ فُرقاناً مستبيناً من وجوه عديدة : الاول انّ انتفاء المقدار ، هو انعدام ذاته و بطلان
 هويته ، و انتهاء هو انبثات اتّصاليه و انقطاع تماديه .
- الثاني انّ الانتفاء نسبته الى الوسط والطرف واحدة ، اذ هو بطلان وجود المقدار
 ٦ مطلقا . واما الانتفاء ، فهو بطلان ذات المقدار عند طرف من اطرافه و انجذاذ امتداده
 عند حدٍّ من حدوده .
- الثالث انّ بطلان امتداد المقدار الموجود عند حدٍّ مطلقاً انتفاءً له ، سواءً عليه
 ٩ اكان ذلك الحدّ طرفاً لامتداده و منطبقاً على جهة تماديه و سَمِيتِ انبساطه ام لا ،
 على خلاف الامر في الانتفاء ، فانه انتفاء امتداد المقدار الموجود عند حدٍّ واقع في جهة
 انبساطه ، و منطبقٍ على سَمِيتِ تماديه ، على ان يمكن للعقل بمعونة الوهم ان يتصوّر
 ١٢ امتداداً آخر متصلاً به ، يجمعهما ذلك الحدُّ . وحيث مالم يس هذا السبيل ، فلا طَرَفَ
 ولا انتهاء ، بل انتفاءٌ فحسب . فالدايرة حول القطب في سطح الكرة منتفية عند نقطة
 القطب ، و موجودةٌ بتمامها بعد القطب ، ولا يصحّ ان يقال انّ القطب طرفها ، ولا انها
 ١٥ منتفية بالقطب . وكذلك امتداد سطح المخروط المستدير ، منتفٍ عند نقطة الرأس ،
 و موجود بتمامها بعدها ، ولا يصدق انه مُنتفٍ بها ، و انها طَرَفُها بالذات . و امتدادا
 سطح المثلث ايضا ، منتفیان عند نقطة من نُقْطِ زواياه ، وليس يستوجب ذلك كونها
 ١٨ طَرَفاً لسطح المثلث ، و كون سطح المثلث منتفياً بها بالذات . وكذلك جسم المخروط
 المستدير ، ينتفي عند نقطة الرأس ، و الجسم المُستَنَمُّ ايضا منتفٍ عند خطٍّ ، ينتهي به
 سطحان من محيطه . وليس يصحّ ان يتوهّم انّ جسم المخروط مُنتفٍ بالنقطة ، و الجسم
 ٢١ المُستَنَمُّ بالخطّ ، الا بالعرض . فاذن ، انما الصحيح انّ المخروط و المستنم ، ليس
 انتهاؤهما بالذات بحسب الجسميّة الا بالسطح . ثمّ سطح المخروط المستدير ، ينتهي
 امتداده الطولي في احدى الجهتين بنقطة الرأس ، و في الجهة الاخرى بنقطة ممّا من

محيط القاعدة . فامّا امتداده العرضيّ ، فغير متناهٍ في الوضع ، ومنتفٍ عند نقطة الرأس
لامنته بها . و سطح المسنّم مُنتَهٍ بالخطّ ، لاغير . وكذلك سطح المثلث ينتهي بالخطّ
على الحقيقة ، ثمّ الخطّ بنقطةٍ من نُقْطِ زواياه ، فليُعرَف .

٣

وَمَضَّةٌ

انّما الاطراف نهايات للمقادير في الوجود ، من جهة الوضع ، لا من جهة
المقدارية . فما يكون غير متناهى الوضع ، لا يكون له طرف ، و ان كان متناهى المقدار
في المساحة ، كمحيط الدائرة و محيط الكرة . فاذن ، النقطة لا تلزم طبيعة الخطّ بما هو
خطّ ، و لا من جهة الوجود مطلقا . بل قد يتخلف الامر في الوجود ، اذا كان الخطّ
غير متناهى الوضع . وكذلك الخطّ بالنسبة الى السطح . و امّا السطح ، فانه يلزم
الجسم في الوجود البتّة ، ولكن لا بما هو جسم ، بل من حيث هو متناهٍ . فليُعلم .

٩

وَمَضَّةٌ

انّ عند حيزب الحقيقة من شركاء الصناعة ، انّما السطح و الخطّ و النقطة
موجودات مغايرة لما هي حُدُودُه بالنوع . و في المقلّدين من يجعلها من العوارض التحليليّة
للجسم الموجودة بعين وجوده ، لا بوجوداتٍ منفردةٍ منمازةٍ عن وجود الجسم ، قياساً
على الاجزاء التحليليّة ، ولا يستشعر انّ العرض والجوهر ليس يصحّ اتّحادهما في الوجود .
اليس وجود الجوهر هو وجود الشئ لنفسه ، و وجود العرض هو وجوده في موضوعه ؟
فهما تَحَوُّان متباينان من الوجود . و ايضاً الموضوع من جملة العلل ، و العلّة تَبَايُنُ
المعلول في الذات والوجود ، و تتقدّم عليه تقدماً بالذات بتّة . و ايضاً ربّما يتداخل
سطحان او خطّان او نقطتان . فيتحدان في الوضع دون الوجود ، و لا يجوز ان يتداخل
جسمان اصلاً . فكل جسمين ، فهما متمايزان في الوجود والوضع جميعاً .

١٥

١٨

٢١

وما يقال انّ السطح هو نفس ظاهر الجسم ، و من البيّن انّ الجسم في الخارج ليس
شئين ، احدهما ظاهره و الاخر باطنه ، بل كلاهما موجود واحد في الخارج ، و العقل

يُسمَّى ظاهره عن باطنه ، فتحليل ليس مرجعه الى تحصيل . والصحيح انّ الجسم ليس في الخارج شيئ ، بل الموجود في الخارج شيان ، احدهما الجسم و الآخر مقدار حال فيه ذو بعدين ، يقال له باعتبار آخر انه ظاهر الجسم ، كما قال الشريك في التعليقات : ٣ تعليق : السطح يعتبر فيه انه نهاية ، ويعتبر فيه انه مقدار ، وليس هو مقدار بالجهة التي هو بها نهاية . ونسبة ذلك المعنى ، وهو انه يمكن ان يفرض فيه بعدان ، الى المقدارية فيه ، نسبة فصل الى جنس . و بالجملة ، العوارض التحليلية الموجودة بعين وجود المعروف - كلامٌ متهافتٌ .

وربما يدعى ان في اقويل شريكنا ، في اثبات تجرد النفس في الشفاء ، تصريحاً بذلك . ولست استصح هذا الاسناد اصلاً . فكلام الشريك في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء ، في فصل تجرد النفس ، سياقُه انه لاتمايز بين الجسم و طرفه النقْطِيّ بحسب الوضع ، لانه لاتغاير بينهما في الوجود . وقد نقلناه بألفاظه في الصراط المستقيم .

وَمُضَمَّةٌ

١٢

يطلق « الخط » و « السطح » باشتراك الاسم ، في اصطلاح الصناعة ، على معنى لا يؤخذ في مفهومه النهاية ، كما يقال « خط » و يعبر به عن مجرد الطول ، مع عزل النظر عن العرض والعمق ، لا باشتراط ان يكون مجرداً عن مقارنتهما ، بل على انه طول غير ملحوظ فيه سوى حقيقة الطولية ، اعني الامتداد الواحد من غير مصادمة لاقتران العرض والعمق ، او لا اقترانها به في الوجود . وكذا يقال « سطح » لمجرد الطول و العرض ، اعني الامتدادين ، مع عزل النظر عن الامتداد الآخر . وكل منهما بهذا الاعتبار مقدار موجود محسوس . و ذلك موضوع لعلم الهندسة . و على ما تؤخذ النهاية في مفهومه ، كما يقال « خط » و « سطح » بالمعنى المذكور ، و لكن يشترط ان لا يكون لهما امتداد و راعهما ، بل يكون انبساط الامتداد منقطعاً عندهما . فيحمل عليهما بهذا الاعتبار مفهوم الطرف والنهاية . فشئ منهما لا يصير نهاية و طرفاً ، الا من حيث هذا المفهوم السلبى . وكذلك « الآن » و « النقطة » يطلقان باشتراك الاسم على معنيين ، احدهما مبدأ

الكميّة، والآخر ذلك المعنى بشرطٍ لابقاء شيءٍ من الامتداد وراءه . وما تطلق عليه النهاية انّما هو المعنى الاخير .

٣ فهذا سبيل صاحب التلويحات في كلامه ، حيث قال : انّ النهايات عدميّة ، لانّها هي كون الشيء ذا كمّيّة ، لا يبقو وراء هامنه شيء آخر . ثم قال : فان قيل : انّ السنتهم حكتم بانّ السطح يُحسّن ، فهو موجود ؟ يقال . قد يعبر عن مجرد طولٍ بـ « الخط » ومع العرض بـ « السطح » وهما من الكمّيّة . فهو بالاشتراك . واولا ، النهايات العدميّة من حيث عدمها لانّ الحسّن . والكمّيّات ، ما لم يشترط فيها لابقاء شيءٍ آخر وراءها ، لاتصير نهايةً ، فلا بدّ من سلبٍ في مفهومها .

٨ فاذن ، ما ذاع عند المتأخّرين ودار على السنتهم ، انّ صاحب التلويحات يخالف الحكماء ذاهباً الى انّ السطح والخطّ والنقطة عدميّاتٌ ، مرجعه امّا الى تقوّلٍ واختلاقٍ عليه ، وامّا الى سوء تفطّنٍ لمراميه .

وَمُضْةٌ

١٢

انّ امام المتشكّكين ، في « المحصل » ينفي الوجود عن الاطراف مطلّقا ، وفي شرحه للاشارات ، يضطرب كلامه ، فتارةً يجعل النهاية من المضاف المشهورى ، واخرى يجعلها اضافة عارضة لكلّ من الاطراف ، بالقياس الى ذى الطرف ، فتكون من المضاف الحقّ .

١٨ قال : فالسطح مثلا ، اذا قيس الى الجسم ، عرضت له اضافة هي النهاية . وهي ، وان كانت متأخّرة عن السطح في التحقيق ، لكونه معروضا لها ، ألا انّ ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له ، كالاوسط في برهان اللّم ، اذا كان معلولا لا اكبر ، وعلّة لثبوته للاصغر . قال : ولذلك حكم الشيخ بانّ لزوم السطح للجسم بواسطة التناهي .

٢١ قلت : وذلك كلّهُ خبطٌ في خبطٍ . وكيف تكون اضافة العارض الى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض ؟ وتلك الاضافة لاتُعقلُ ، ألا بعد العروض والتحقيق هناك ما ذكره خاتم البرّعة المحقّقين ، في شرح الاشارات وفي نقد المحصل ،

٣ انّ السطح مثلا ليس هو مجرد فناء الجسم و انقطاع امتداده ، فانّ الفناء لا يقبل الاشارة الحسية ، و السطح يقبلُها . بل الفحص التحقيقي يقضى انّ هناك امورا ثلاثة . اوها ماهيته السطح الذي هو المقدار المتصل ذوالبعدين . و ثانيها فناء للجسم و عدمُ له ، بمعنى نفاذه و انقطاعه و انتهائه في جهة معينة عند ذلك السطح ، لا العدم المطلق ، اعني انتفاء ذات الجسم و ارتفاع وجوده ؛ و ثالثها اضافة الى الجسم عارضة للفناء عند السطح ، فتقال له بحسب ذلك « نهاية » لجسم ذي نهاية . وانما يستدلّ على ثبوت الاول للجسم ، بثبوت الثاني له ، اذ هو مقارن ومستلزم للاول . و اما الثالث ، فاذا اعتبر عروضه للاول ، كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح ، و اذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية . فالنهاية ليست عارضة للسطح ، بالقياس الى الجسم ، بل الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولاً ، ثمّ السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ، ثمّ يعرض لهما الاضافة بالاعتبارين . وكذلك القول في الخطّ و النقطة . و الامر في الآن ايضا على هذا السبيل . فانّ هناك ايضا ثلاثة امور : شيء لا ينقسم بحسب الامتداد ، وهو الآن ، و فناء لامتداد الزمان عنده ، و اضافة عارضة لكل منهما ، بحسبها يقال لذلك الفناء انه « نهاية » مضافة الى ذي نهاية ، هو الزمان ، و للآن انه « آن » ، مضاف الى ذي الآن ، و هو الزمان ، و ربّما يقال بحسبها للآن انه « نهاية الزمان » بمعنى انه مقارن لما هو نهاية له ، اعني الفناء عند الآن ، من حيث الاضافة العارضة . فليستعرف .

وَمَيْفُضٌ

١٨ واذ دريت ان النقطة انما تقوم بالخط ، من حيث تعين امتداده في جهتها ، من غير ان يعتبر ، في محلّيته لها و عروضها له ، تعين تماديه في الجهة الاخرى المقابلة لتلك الجهة ، باللاتناهي او بشئ من التناهيات المعيّنة اصلا ، بل انما تعين تماديه في الجهة الاخرى مناطق قيام نقطة اخرى به في تلك الجهة ؛ وكذلك الامر في السطح ، بالقياس الى امتداد الجسم الذي هو محله . وقد ادرينا ان نقطة راس المخروط ، انما محلها المنتهى بهابالذات احد امتدادى سطحه ، اعني امتداده الطولي بما هو متعين التمادي في جهة الراس ، وليس

يعتبر في ذلك تماديه في جهة القاعدة ، اذ لاحظ لطول الامتداد وقصره في جهة القاعدة ،
من المدخلية في الانتهاء بالنقطة في جهة الراس ، كما هو المستبين بلامتراء .

- ٣ ومن المعلوم بتهـ ، كما استبان لك فيما قد سلف ، ان القسمة بضروبها ، انما تنصحح
بالفعل ، اذا تعين الممتد المتصل في تمادى امتداده ، لافى طبيعة الامتداد من دون تعيـن ،
اذ لا يتصور في طبيعة الامتداد جزءٌ وكل ، ما لم يعرضها التعيـن بالضرورة . فاذن ، يستبين
٦ ان انقسام المخروط في جهة الطول الى قطعتين ، احدهما قطعة الرأس والآخرى قطعة
القاعدة ، ليس يستوجب انعدام نقطة الراس ولا انعدام سطح القاعدة ولا محيط دايرتها .
فان محل شئ منها ، لم ينعدم بما هو محله ، بل انما انعدم محلها بما هو ملغى الاعتبار في
اعتبار المحلية . وسواء في ذلك القول بانتفاء الصورة الاتصالية الشخصية بشخصيتها بعينها
٩ في صورتى الاتصال و الانفصال جميعا ، كما هو طريقة المستنكرين . اليس من المستبين
ان محل نقطة الراس مثلا ، وهو هذا الامتداد الطولى بما هو محدود متعين في جهة الراس
بخصوصها ، كما كان موجودا بعين وجود الصورة الشخصية المحدودة المتعينة في الجهتين
١٢ قبل الانفصال ، فكذلك هو موجود بعين وجود الصورة الشخصية المحدودة المتعينة
الحادثة بعد الانفصال ايضا . فاذن ، ما هو محلها بالذات ، ليس ينعدم عند الانفصال ،
بل هو موجود في صورتى الاتصال والانفصال بعين وجود ، كل من الصورتين المحدودتين
١٥ المتعينيـن الامتداد في كلتا الجهتين الزائلة والحادثه جميعاً . فقد بان ، اذن ، و هن مادار في
الافواه بالاستشكال والاستصعاب ، ان جسم المخروط بكليته شخصيته ، هو محل نقطة الراس
لا ما يليها من جرمة ، اذ المقدار الممتد قابل للقسمة لالى نهاية . فكل ما فرض انه يليها منه
١٨ فقد وليها ما هو اقل منه مقداراً و اشد اليها قربا . واذا كان هو محلها بمجموع شخصيته ، لزم
على مذهب الافلاطونيين ان يكون قطعة القاعدة المقطوعة المنفصلة عن قطعة الراس بالقطع
بعضا من محل نقطة الراس و جزءاً منه بالفعل . و ذلك مصادم لبديهة الفطرة العقلانية .
٢١ وعلى مذهب الارسطاطالسين ، انعدامها بانعدامها بالقسمة ، لكن البديهة شاهدة لها بالبقاء
مع انتفايه عند القسمة . وسقط قول من ينتطع من المقلدين ان جمهور المشائين يدعون البداية

في انتفاء الجسم المخروط . والحالة هذه ، ويلزم منه انتفاء النقط . فاستقم كما امرت ، ولا تكون من الخابطين .

وَمَيْضٌ

٣

و يضاهي هذه القِدَّة عقدا وحلا ، ما يعقد من طريق التشكيك ، انه من المعلوم المقرر أن القسمة باختلاف العرض لا توجب انفصالا في الخارج ، سواء في ذلك الاعراض القارة والاضافات الهيئات النسبية . فلوان جسما مامتصلا شخصيا قد اسود او تسخن نصفه مثلا ، كان محل ذلك السواد وتلك الحرارة في الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بكلية شخصيته ، اذ هو الموجود الممتاز عن ساير الموجودات . فان قطعنا من النصف الآخر قطعة يسيرة ، مما يلي الطرف ، انعدم هذا الجسم بصورته الانصالية الشخصية ، وحدثت بالانفصال صورة اخرى متصلة شخصية . فيلزم ان ينعدم ذلك العرض ايضا . والا ، لزم بقاء الحال مع انتفاء المحل ، لكن انعدامه مصادم لشهادة البديهة له بالبقاء . فيحل من سبيل التحقيق فيقال : ان محل ذلك العرض في الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بعينه ، ولكن بحسب مقدار نصفه الشخصي المعين ، لا بحسب كلية امتداده . فيرجع اعتبار المحلية بحسب الخارج حقيقة الى ذلك النصف بخصوصه ، و هو موجود قبل الانفصال بعين وجود هذا الجسم الشخصي المتصل الزايل بالانفصال ، و بعد الانفصال بعين وجود الجسم المتصل الشخصي الحادث عند طرؤ الانفصال . فوجوده في الخارج ، بعين وجود جسم ممتد متصل شخصي في صورتى الاتصال و الانفصال ، كاف في تصحيح اعتبار المحلية الخارجية ، فليعلم .

وَمَيْضٌ

١٨

على هذا السبيل ايضا تحقيق الامر في الزاوية . فالزاوية المسطحة سطح منتف عند ملتقى الضلعين ، اعني نقطة راس الزاوية لامتته بها . والزاوية المجسمة كمجسمة راس المخروط . مثلا ، جسم منتف عند نقطة الراس لامتته بها ، على ما قد تلى عليك . ويتشكك ، فيقال : ان السطح هو المقدار الممتد في بعدين . فهو القابل للقسمة في بعدى الطول والعرض ، والزاوية المسطحة انما تقبل القسمة في هذا الامتداد العرضي ،

٢١

وهو بعد ما بين الضلعين دون الامتداد الطولى. وهو بعد ما بين الراس والقاعدة ، اذا خلافاً الضلع بالطول والقصر ، لا يثمر اختلاف مقدار الزاوية اصلاً . فلا يصح ان تكون الزاوية المستوية سطحاً ، كما هو مذهب الرياضيين من الفلاسفة ، ولا ان تكون هيئة سارية في السطح ، كما هو سبيل الحكماء الالهيين . فان الكيفيات المختصة بالكميات ، حكمها حكم محالها في قبول الانقسام في الابعاد ، ولكن بالعرض ، لا بالذات . وكذلك الزاوية المحسومة لا يصح ان يكون جسماً ، لان الجسم يقبل القسمة في الابعاد الثلاثة جميعاً ، والزاوية المحسومة لا تقبلها الا في بعدين فقط .

ففيصل الفحص ومحرز التحقيق في حل الشك ان يقال : على سياق ما تعرفت ، ان حقيقة الزاوية المستوية هي احد امتدادى السطح المحاط بالضلعين الملتقين عند نقطة على التعيين بالانتهاء اليهما : وهو امتداده العرضي ما بين الضلعين ، ويلزمها امتداده الآخر الطولى ما بين الراس والقاعدة على التعيين في جهة الراس : والابهام في جهة القاعدة . فربما يتعين الامتداد ، يلزمه [تصحح قبول الانقسام بالنقل . وحيثما يؤخذ على الابهام دون التعيين] لا يتصحح فيه قابلية الانقسام بالفعل . وهذا اصل ثابت [في جميع المقادير . وعلى قياس هذا السياق سبيل القول] في الزاوية المحسومة .

فان قلت : فعلى هذا لا يلزم ان تكون الزاوية نوعاً رابعاً من المقادير ، خارجاً عن الانواع الثلاثة . قلت : كلا ، بل ان المستوية هي كمية السطح ببعض اعتباراتها ، والمحسومة هي كمية الجسم ببعض اعتباراتها . فاذا ليست الزاوية كمية اخرى خارجة عن انواع الكميات الثلاثة . فليتعرف .

قال الشريك الرياضى ، في ثانياً سادسة قاطيغورياس الشفا : اما الزاوية ، فقد ظن فيها انها كمية متصلة غير السطح والجسم ، فينبغي ان ينظر في امرها . فنقول : ان المقدار ، جسماً كان او سطحاً ، قد يعرض له ان يكون محاطاً بين نهايات ملتقى عند نقطة واحدة ، وهو الزاوية . واما الفرق بين الزاوية والاشكال ، فهو ان الزاوية انما هي [زاوية] من حيث يعتبر المقدار متحدداً بين حدين اوحودود يلتقيان بحد . ولنخصص الكلام بالمسطحة

فنتقول : انه لا يخلوا اما ان يكون الشئ الذى يحيط به الحدان الملتقيان فى المسطحات ، قد يحيط معها ثالث او رابع ، اولا يحيط . فان لم يحط معها ثالث ، فلا يخلوا اما ان يكون حداه يلتقيان عند حدّ مشترك آخر لهما ، اولا يلتقيان ، سواء كان يلتقيان اذامداً ، او كانا لا يلتقيان ، بل يذهبان فى التّوهم الى غير النهاية . فان التقيا ، فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة الدائرة ، او بشكل هلالى ، او بشكل آستى ، او غير ذلك . فالسطح الذى لا يتحدد بحد ثالث ، بل انما هو محدود بحدين يلتقيان فى جانب فقط ، فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو اوهى زاوية ، والذى يتحدد بحدّ غيرهما ، حتى يحاط به او يلتقى حداه ذانك ، حتى يحاط به ، فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو اوهى شكل .

ثم قال : وكما ان المهندسين اذا قالوا «شكل» ذهبوا الى المشكل ، كذلك [اذا قالوا] «زاوية» ، ذهبوا الى المقدار ذى الزاوية . ولذلك ماتكون الزاوية منصّفة ومساوية وعظمى وصغرى . ثم قال : وليس ينبغى ان يلتفت الى ما قاله بعض المتكلفين لما لا يعنيه ، ان الزاوية جنس آخر من الكم بين الخط والسطح . انتهى مارمنا نقله من كلامه .

وقال فى رابع ثالثة الهيات الشفا : و اما الزاوية ، فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم . فينبغى ان ينظر فى امرها ، فنقول . ان المقدار ، جسما كان اوسطحا ، فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقى عند نقطة واحدة ، فيكون ، من حيث هو بين هذه النهايات ، شيئا ذا زاوية ، من غير ان ننظر الى حال نهاياته من جهة اخرى ، فكأنه مقدار اكثر من بعد ينتهى عند نقطة . فان شئت سميت نفس هذا المقدار ، من حيث هو كذلك «زاوية» و ان شئت سميت الكيفية التى له ، من حيث هو هكذا «زاوية» فيكون الاول كالمرعب ، والثانى كالتربيع . فان وقعت الاسم على الاول ، قلت : زاوية مساوية ناقصة وزائدة لنفسها ، لان جوهرها مقدار . وان وقعت على المعنى الثانى ، قلت ذلك لها بسبب المقدار الذى هى فيه ، كما للتربيع ، انتهى كلام الشفا بعبارته .

وَمَبْيُضٌ

- انّ من معضلات هذا الموضوع الغامض ، انه اذا ثبت بحكم البراهين النافذة الحكم
 انّ الزمان الموجود بامتداده المتّصل في الدهر حادث الوجود بعد العدم في متن الخارج ،
 و متناهي المقدار بحسب كميّته الاتّصاليّة الذاتيّة ، فقد لزم ان يكون له طرف موجود
 بالفعل ينتهي به مقداره المتناهي الامتداد في جانب الماضي وجهة المبدأ ، و هو الآن الغير
 المنقسم . لست اقول الآن السيّال الذي هو خارج عن الزمان و غير قائم به ، بل راسم
 ايّاه . بل اقول الآن الذي هو من الحدود و الاطراف القائمة بامتداد الزمان المتّصل ،
 وعنده ينقطع اتّصاله . و انتم تقولون : النقطة الطرف ، منها الواصلة و منها الفاصلة .
 و اما الآن الطرف ، فليس يصحّ منه الا الموهوم الواصل بين الزمانين الماضي والمستقبل ،
 دون الموجود الفاصل القاطع لاتّصال الزمان بالفعل ، بحسب الواقع و الخارج .
 فنقول : لعلّك ، اذن ، بما قد تلونا على سمعك و القينا الى قلبك ، من الاصول
 والضوابط ، متبصّرٌ بكيفية الحال ، و متضلّعٌ بحلّ عقدة الاعضال من مسالك عديدة ،
 الاول ، انك قد دريت ، ان الطرف الموجود بالفعل ليس يلزم طبيعة الامتداد المتناهي
 بما هو متناهٍ في المقدار ، بل انما يلزمه من جهة التناهي في الوضع . فاذا كان الممتدّ
 المتّصل متناهيّاً في المقدار ، غير متناهٍ في الوضع ، او غير قابلٍ للوضع ، لم يكن يعرضه
 طرفٌ بالفعل الا في التوهّم ، عند قطع الاتّصال بالفرض والوهم . فالاطراف الموجودة
 بالفعل للمقادير ، نهايات وضعيّة ، لا نهايات مقداريّة . فاذن ، الزمان حيث انه كمّ
 متّصل غير ذي وضع ، فليس يتصور له طرف بالفعل في الوجود . و ان كان متناهيّاً
 بالمقدار . بل انما يعرضه في الوهم طرفٌ موهوم مفروض ، اذا ما عرض لاتّصاله انفصال
 و انقطاعٌ بالفرض والتوهّم .
 الثاني انّ الزمان مقدار الحركة الدوريّة المتّصلة القائمة بمعدّل النهار ، على ما قد
 تعرّفته . و من المعلوم انّ طرف الزمان الممتدّ يجب ان يكون منطبقاً على طرف الحركة
 المتّصلة المنطبق على طرف المسافة المتّصلة . فبدأ الزمان بازاء مبدأ الحركة ، و مبدأ

الحركة بازاء مبدأ المسافة . و ليس لمعدل النهار طرف موجود بالفعل ، مع كونه مقداراً متصلاً متناهي الكمية ، ولا لحركته المستديرة المتصلة طرفٌ بالفعل ، إلا اذا ما جُعِلَتْ نقطةٌ موهومة في معدل النهار ، مبدأً لحركته المستديرة بحسب الفرض . فاذن ، كما ليس للحامل محلّ الزمان ، اعني فلكك محدّد الجهات ، و دائرة معدل النهار ، طرفٌ نُقْطَئِيٌّ بالفعل ، ولا لحلّ الزمان ، اعني حركة معدل النهار المستديرة ، طرف موجود غير منقسم بالفعل ، فكذلك يجب ان لا يكون للزمان الممتد المتصل المنطبق على دائرة معدل النهار و على حركتها الدورية المتصلة ، طرف موجود بالفعل ، اللهم إلا بالتوهم بحسب الفرض .

الثالث انه ليس يستلزم الحدوث أنّاً غير منقسم بعينه في المبدأ ، إلا اذا كان الحادث تدريجيّ الحدوث ، فيلزم هناك أنّ متعين في الوهم ، هو منتهى زمان السكون و مبدأ زمان الحركة ، او دفعيّ الحدوث ، فيتعين بحسبه أنّ ، هو اولّ آتات وجود الحادث . فامّا اذا كان الحادث زمانيّ الحُصُول ، لا تدريجيّاً ولا دفعيّاً ، بل حاصلاً بتمامه في نفس الزمان و في كلّ جزءٍ من اجزائه و في كلّ حدٍّ من حدوده ، مادام متوسطاً بين حدّتي الطرفين ، او دهرىّ الحدوث غير حاصل الوجود في زمان او آن اصلاً ، بل خارجاً عن عالميّ الزمان والمكان رأساً ، فليس يُعَقَّل ان يكون هناك ، بحسب الحدوث في متن الخارج أنّ ، هو طرف الزمان ، كما هو المستبين بتهّة . فاذن ، حيث انّ الزمان حادث الحُصُول بعد العدم في حاقّ الخارج ، حاصل الوجود من تلقاء صنْع الجاعل في متن الدهر ، لافي زمان ولا في آن ، فكيف يتصوّر ، بحسب حدوثه في الدهر ، طرف أنّي و مبدأ زمنيّ ؟ فليتبصّر .

الرابع انّ انقطاع الزمان وانتهاءه في جهة البداية ، انها كان يستلزم وجود الآن ، لو كان هو بطرفه مسبوقاً بالعدم على سبيل ان يمكن وراءه تصوّر امتدادٍ يُوقِعُ العقلُ بمعونة الوهم بينهما اتصلاً ، يجمعها ذلك الحدّ الطرف ، فيسبق الى الوهم انه قد وقع الانقطاع في شيء من اوساط ما يتصوّر من الامتداد . كما هو سبيل الانتهاء . فيحصل ،

اذن ، طرفٌ للموجود من الامتداد ، متخلّلٌ بينه و بين العدم . فامّا لو كان الزمان يحدث له ايسٌ بعد لبسٍ مطلقٍ في الخارج ، و وجودٌ بعد عدمٍ صريحٍ في الدهرِ ، على ان يكون هو بتمامه حادثاً بعد العدم ، كما هو سبيل الانتفاء ، على ما قد تعرّفته ، و يكون انتفاؤه بحيث لا يتصور و رآه امتداد اصلاً ، كما يكون للزمان ، ولا لامتداد ، كما يكون للآن ، بل عدمٌ صيرفٌ صريحٌ لامتداد الزمان رأساً ، لاعدمٌ بوصف بانّه ممتدٌ وغير ممتدٍ ، فلا يكون الانتفاء حينئذٍ في جهة الامتداد ليلزم الانتفاء بالآن . فاذن ، كما الدائرة ٣
 ٦ جول القطب في سطح الكرة منتفية عند نقطة القطب ، و موجودة بتمامها بعدها ، فكذلك الزمان منتفٍ في الازل ، على معنى انه كان معدوماً صيرفاً في الخارج ، فأخرجه صانعُه من صيرفِ العدم الصريح الى الوجود في الدهر ، بتمام امتداده المقداري ، من غير ان يكون له آنٌ اوّلٌ ، ينتهى به مقداره و يبتدىئ منه وجوده .

فقد استبان انّ الآن لاسبيل له الى الوجود في الاعيان اصلاً . واما بحسب التوهم ، ١٠
 فينفرض تحقّقه ريثّما يحلّل الوهم امتداد الزمان الى اجزاء منفردةٍ ينتزعها منه ، ١٢
 وليس ينقطع بذلك اتّصالُ الزمان في الاعيان اصلاً ، ولا في الوهم ، بحسب نفس ذاته بل انما بحسب الاضافة الى مايقع فيه ، من الحركات المستقيمة المنقطعة الاتّصال .
 فاذن ، احقّ ما يجب ان يُحقّقَ في امر الآن الذي هو طرف الزمان ، هو انّ ١٥
 نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الموهومة الى الخطّ المستدير المتناهي مقداراً لا وضعاً . فتلقّ الحكمة بجوهر عقليّك ، وقدّسها عن طوّرٍ وهمك . و اياك و انّ تحوّمَ ١٨
 حول حريمها بفطرةٍ عوجاءٍ او فطانةٍ بتراء .

وَمَيِضٌ

و بالجملة ، انما لامُنتدَح عن وجود الآن الطّرفِ بالفعل ، على اوضاع المتكلّفين لما لا يعينهم ، انّ العدم الممتدّ لا الى اوّلٍ و عاءُ الزمان ، وانّ وجود الزمان قاطع لامتداد ذلك ٢١
 العدم المنقطع الامتداد عندا و ل العالم ، و انّ مقدار الزمان امتدادٌ مستقيمٌ منتهٍ الى ذلك العدم بطّرفه الذي هو نهاية امتداد العدم و بداءة امتداد الزمان ، و انه يمكن للزمان ، بحسب جوهر

ذاته ، وبالنظر الى طباع نظام الوجود ، ان يكون ازيدَ مقداراً و اَطولَ تمادياً مما قد خُلِقَ عليه ، الى غير ذلك من التوهّمات السخيفة الفاسدة والتخيّلات الركيكة الباطلة . ٣

ومن المنصرح بالضرورة البرهانية ، بل بالفطرة العقلية ، أنّ ما جعلوه وعاءَ الزمان من العدم ، لو كان على ما توهّموه ، لكان هو الزمان بعينه . فحدوث الزمان ، على تصوّرهم وتصورهم ، يرجع الى قدمه في الوجود ، وتناهى مقدار الزمان ، على ما تصوّروه وصوروه ، الى لانتاهيه في الكمية . ٦

فاذن ، لامساغ لوجود الآن بالفعل ، على سبيل الحق ، ومسلك العقل في تصوير امر الحدوث وتناهى مقدار الزمان ، اذالصّحيح سبقُ العدم الصريح على وجود العالم ، من غير امكان واسطة بين الباري القديم والعالم الحادث ، لعدم تصوّر الامتداد والتلاامتداد رأساً . وكون الزمان كمّاً غير ذى وضع ، لكونه غير قارّ الذات في عالم الامتداد والتلاامتداد ، الا في الوجود الخيالى . وكونه في جوهر ذاته غير مستقيم الامتداد ، لكونه ١٢

مقدار حركةٍ وضعيّةٍ مستديرةٍ لجرمٍ مستديرٍ خارجٍ من العدم الصريح الى الوجود الصّراح في الدهر متحركاً . لا انه وجد غير متلبّس بالحركة ، ثم تحرك اخيراً . فلا تتعيّن نقطةٌ بمبدأيّة الحركة اصلاً ، لافى الجسم المتحرك ، ولا في سطحٍ هو نهايته ، ولا في محيط دائرةٍ منفردةٍ فيه هي منطقته . فان تبدّل الوضع عارض لجميع الاجزاء والنقاط بعضها بالنسبة الى بعض او الى خارج في الدهر معاً . وليس يُعقل بحسب الحدوث في الدهر اولٌ زمانى او آتى . والزمان بتمام مقاديرته المستديرة المتصلة ، داخلٌ في ١٥ ١٨

الوجود بعد العدم الصريح في الدهر ، لا في زمان ، ولا في آن . ولا يمكن له ، بالنظر الى ذاته ، ان يكون موجوداً في الدهر قبل ما وجّد ، اذ لا قبل له ، الا السرمديّة الممتنعة في حقّه ، بحسب طباع الامكان الداتى ولا يمكن ايضا ، بالنظر الى ذاته ، ان يكون ازيدَ مقداريةً و اطولَ ممتديةً من مقاديرته ومُمتدّيته التى هو عليها . فلا تكونن من الجاهلين . ٢١

وَمَيْضُ

اَوَلَعَدَّتْكَ تَقُولُ : فما بال الفلك الاقصى بحسب ذاته ؟ - ليس بأني زيادته

- ٣ في المقدار على ما هو عليه ، و ليس يستوجب ذلك تقدراً في العدم الموهوم فوق سطحه
المحدد للجهات و الابعاد القارة . و الزمان لا يسوغ ذلك بالنظر الى ذاته . و لو ساغ ،
لاستوجب ان يكون العدم الصريح المتوهّم قبله متكتماً متقدراً . وايضا ، طباع الكمّ
٦ ليس بأني الزيادة و النقصان ، و لا شيئاً من مراتبهما المفروضة . فما بال الكمّ الذي هو
الزمان بحسب خصوصيّة ذاته يأني ذلك ؟

فيقال لك : قد حَقَّقَ الامر في «الافق المبين» واستوفى حق بيان الفرق بين

- ٩ الكميّة الغير القارة العديمة الوضع و بين المقادير القارة الوضيّة . فالكمّ الغير القارة ، وهو
الزمان الدوري المتصل القائم بحركة الجرم الاقصى المستديرة المتصلة ، ليس يُعَقَّل بالقياس
اليه الا العدم المستوي النسبة الى الطرف والوسط والمبدأ والمنتهى ، وهو انتفاء ذاته بالمرّة
١٢ راساً ، لا العدم الآخر الذي هو انتهاء امتداد المقدار ، و انبثات تماديه عند حدّ بعينه ،
من غير انتفاء جوهره ، وارتفاع وجوده في متن الواقع . واما حامل محلّ الزمان ، وهو
الفلك الاقصى ، فيتصوّر بالقياس اليه العدمان جميعا ، و ما هو لازم ماهيّة المقدار و طباعيّ
١٥ الكمّ المتصل ، ليس الا تصحيح قبول المساواة و المُفَاوِزَةِ ، لا صحّة امكان الزيادة
على القدر الحاصل في الفطرة الاولى . فَبَعِضَةُ من امتداد الزمان اقصر مقداريّة من امتداد
الزمان كلّيه . و زمان كذا ، مثلاً ، مساوٍ او مُفَاوِزٌ لزمان كذا . وكذلك بُعد كذا ،
١٨ بالقياس الى بعد كذا . و من المستحيل ، بالقياس الى ذات الزمان ، ان يُخْلَقَ في الفطرة
الاولى اطول مُدَّة و ازيد مقداراً ممّا قد خُلِقَ عليه . و ليس ذلك مستحيلاً بالنظر
الى الفلك الاقصى ، من حيث نفس ذاته و طباع مقداره . بل انما يستحيل ذلك
٢١ بالذات ، بالنظر الى طباع نظام الكلّ و الطبيعة الكلّية المدبّرة المسكة لنظام الكلّ ،
وهي العناية الاولى . وايضا ، ان فرض كون الزمان ازيد مقداراً و اطول امتداداً في جهة
المبدأ ممّا قد خُلِقَ عليه ، هو بعينه فرض كون جوهر ذاته موجوداً قبل وجود ذاته .

- وذلك ممّن بالذات . والامر في الفلك الاقصى ليس على هذا السبيل . فان كونه اعظم مقداراً في اوّل الفطرة ممّا قد خلق عليه ، لا يستلزم كونه موجوداً قبل وجوده ، فضلاً
- ٣ عن ان يكون فرض احد الامرين هو بعينه فرض الآخر . وايضاً ، ليس فوق الجرم الاقصى شيء يتخلّل بينهما فضاء موهومٌ وعدمٌ متوهّمٌ يوصف بالامتداد ، فيلزم ان يكون هناك بُعدٌ وفراغ بالفعل مجرد قائم لا في مادة ، فيكون لاحالة يزيد ويفضل
- ٦ امتداده على امتداد عِصّةٍ موهومةٍ منه ، ويتفاوت او يتساوى شطران موهومان منه . بل انما الجرم الاقصى ، بحسب نفسه ، يمكن له مقدارٌ ازيدٌ ، وان كان يمتنع ذلك بحسب انتفاء بُعدٍ وجهةٍ فوقه ، يتهادى وينبسط جرمه فيه . واما الزمان ، بل العالم
- ٩ الاكبر بجمليته ، فان الصانع الحق موجود قبله . فاذا تخلّل بينهما عدمٌ موهوم الامتداد والتهادى مفروض السيلان والاستمرار ، لصح ان يقع فيه وينطبق على شطري موهومٍ منه شيء ما يُخلّق ويوجد قبل العالم وبعده الصانع ، زماناً كان او حركةً او غير ذلك .
- ١٢ فكان لاحالة هو اطول امتداداً من بعض مفروضٍ منه . وعضتان موهومتان منه ، غير منسلختين اما عن المساواة في الامتداد او عن المفاوّة ، فيكون بالضرورة البتّة متقدراً متكتماً بالفعل ، مجرداً عن محلّ يقوم فيه . وهذا كما لو تخلّل بين جسمين خلأ
- ١٥ وفضاء غير مشغول بامتداد جرماني . فانه يكون بينهما بعدٌ بالضرورة ، وانه مبدأ استيجاب ان يكون ذلك الخلأ والبعد بعينه امتداداً متقدراً متكتماً موجوداً بالفعل ، غير قائم الذات والوجود في موضوع و محلّ ، اذ يكون هو لاحالة ازيد تماًداً و اطول انبساطاً و اوغل في الانبساط ذهاباً من نصفه الموهوم .
- ١٨ فاذن ، قد تمّ نصاب الفرق بين الزمان وبين الفلك في هذا الحكم ، وبان ان امتناع ان يُخلّق الزمان ازيد مقداريةً ممّا قد خلّق عليه في الفطرة الاولى ، امتناعاً ذاتياً ، بالنظر الى جوهر ذاته من خواصّ نفس حقيقته ، كما امتناع العدم الطارى ، بالقياس الى نفس ذاته ، من خواصّ جوهر ماهيته .
- ٢١ ومن سبيل آخر نقول : ان كون المقدار في حدّ جوهر ذاته ، بحيث يمكن ،

بالقياس الى نفس حقيقته النوعية ، ان يُخلَقَ ازيدَ مقداريةً مما قد خُلِقَ عليه في
القطرة الاولى ، انما هو في المقادير المستقيمة والمستوية . فاما المستديرات المختلفة
الانحداب من المقادير فيستحيل فيها ذلك استحالةً ذاتيةً بحسب نفس الماهية النوعية ،
ليس من الاصول المقررة في مقارها ، ان الاستقامة والاستدارة ، وكذلك مراتب
الاستدارات المختلفة الانحداب ، كلها فصول متنوعة ، لا عوارض مصنفة ، فالمستقيم
او المستدير والمستديرات المختلفة بالانحداب ، ان هي الا انواع متخالفة متباينة مختلفة
بحسب الماهية .

فاذن ، محيط اية دائرة كانت ، ومحيط اية كرة فُرضت ، يمتنع عليه ، بحسب
نفس ماهيته ، ان يكون ازيداً او انقص مقداريةً مما هو عليه ، فكما دائرة معدّل
النهار يمتنع ان تكون ازيدا. مقداريةً مما هي عليه ، وان كان جرم الفلك الاقصى ليس
يمتنع عليه ذلك ، وسطحه المستدير ايضا يستحيل ذلك عليه ، بحسب نفس حقيقته ،
فكذلك الزمان الذي هو بعينه معدّل النهار المستدير ، من حيث مقدار حركته المستديرة
المتصلة . فاذن ، قد انتكس سرير الباطل ، واستقرّ الحقّ على عرشه . والحمد لله ربّ
العالمين .

وَمِيزُ

انّ من عويصات عقدة التشكيك والتعريض ، ماعسى ان يقال : انّ عدم العالم
في الدهر قبل وجوده ، امّا انه واجب بالنظر الى ذات العالم . فكيف يصحّ ان ينقض
ويبطل ، فيوجد العالم بعده ؟ - واما انه ممتنع بالذات ، فيكون العالم واجب الازائية
السرمدية بثّة ، واما انه جائز بالذات ، فيلزم لاحالة ان يكون له علّة ، وعلّة العدم
ليست الا عدم علّة الوجود . ومن المستبين انّ علّة وجود العالم ، هو الباري الحقّ القيوم
الواجب الوجود بالذات ، جلّ ذكره ، لا غير . فسبيل حلّ العقد فيه ، ما قد عرفناك
فيما قد سلف ، انّ الممتنع بالذات ، بالنظر الى العالم ، انما هو الوجود الازليّ السرمدى .
فلا محالة انما الواجب ، بالنظر الى ذات العالم ، نقيض ذلك الوجود ، وهو رفعه .

- ورفع الوجود الازليّ ، امّا برفع مطلق الوجود ، و ذلك هو العدم المطلق ازلًا و ابدًا ،
او برفع الازليّة ، فيتحقّق بالوجود بعد العدم الصريح . فاذن ، انّما التّدى يجب ، بالنظر
الى نفس ذات العالم ، هو مطلق العدم الصريح ، اعمّ من ان يكون بطلانا محضًا في الازل ٣
والابد راسًا ، او عدماً صريحاً دهرياً منقّضاً بالوجود الصراح الدهرىّ بعده . فخصوص
كلّ من الخصوصيّتين ، انّما يتعيّن بعلةٍ خارجةٍ لاحالة . فاذن ، عدم العالم في الدهر
قَبْل وجوده الدهرىّ ، بما هو عدمه الصريح في حاقّ الواقع ، اى بما هو رفع ازليّته ٦
وسرمديّته ، ذاتيّ للعالم طباعىّ له ، بحسب طبيعة الامكان الذاتيّ ، و غير مُستندٍ الى
علّة اصلاً ، و بما هو منقّض بالوجود الدهرىّ بعده ، مستندٌ الى فاطر الذات وجاعل
الوجود . و لاخلف ، اذ المستند حقيقةً حينئذ هو انقضااض العدم ، لا نفسه . و جاعل ٩
الذات و الوجود في الدهر ، هو بعينه علّة انقضااض العدم الصريح الدهرىّ . فقد تلونا
عليك مراراً ، انّ العدم هو ليسيّة الشئ و انتفاؤه ، لاشئ يُعبّر عنه بـ «الانتفاء» وانّ
وجود الحادث في الدهر ، بارتفاع لا وجوده ، اذ لا يعقل في الدهر حدّان متمايزان للوجود ١٢
والتلاوجود ، على خلاف الامر في الزمان . فقد تمّ ميقات الحقّ ، و انقضى جدار التشكيك ،
باذن الله سبحانه .

وَمِيزُ

- ومن معضلات الشكوك في الحدوث الزمانىّ ، انّ اختصاص اوّل وجود الكائن
بحدّ حدوثه في امتداد الزمان ، ليس له بُدّ من ان يكون جزءاً من اجزاء علّته التامة
خارجاً من القوّة الى الفعل في ذلك الحدّ بخصوصه بتهّ . و الا لزم التخلف المتكتم ١٨
السيّال عن العلّة التامة الحاصلة قبل ذلك الحدّ ، فنعطف النظر الى ذلك الجزء الحاصل
في ذلك الحدّ بالقياس الى علّته التامة ايضاً . و نسوق الفحص الى حيث يلزم ان يخرج
الى الفعل ، مع حدوث الحادث في ذلك الحدّ بعينه ، امور مرتبة مجتمعة بحسب الحدوث ٢١
في ذلك الحدّ معاً بالضرورة . فنقول : تلك الامور الحادثة معاً ، ان كانت وجوداتٍ
مرتبةً مجتمعةً ، لزم التسلسل المستحيل بالذات في ذلك الوقت بعينه . و ان كانت عدماّتٍ

مرتبةً "حادثه" في ذلك الوقت بخصوصه لوجوداتٍ مرتبةٍ حاصلةٍ معاً قبل ذلك الوقت،
لزم ذلك التسلسل حين حصول تلك الوجودات . وان كانت متشابكةً ، لزم التسلسل
المستحيل ايضا ، امّا عند وجود الحادث ، او قبله . وليس يُجدي التسلسل التعاقبي في
المُعَدَّات و المُهَيَّآت لحُدُوث شيءٍ ما من الاشياء اصلا ، كما هو المنصرح المستبين بتهـ .
فهذا طريقُ عقْد الاعضال في عقْدَة هذا الشكّث .

- وامّا سبيل حلّ العقدة ، فهو ان يقال : لولا الحركة المستديرة الفلكية ، وهيولى
عالم الكون والفساد الواحدة بهويتها الشخصية المهمة الحاملة لطباع الامكان الاستعدادي
والمتحركة في الكيفيات الاستعدادية ، لم يكن يستتب امر الحدوث الزماني ، وكان يلزم
التسلسل المستحيل بالضرورة . فاذن ، الحدوث الزماني تدورُ رِجَاهُ على الحركة المستديرة
المتصلة والهيولى المستعدة المنفعلة ، والحوادث الزمانية ، انما تنصحح ترتباتها وتعاقباتها
وتخصّصاتنا بازمنةٍ و آثانٍ باعيانها ، بحركات الاجرام السماوية في الاوضاع ، وحركة
هيولى عالم الاسطقسات في الاستعدادات والكيفيات الاستعدادية ، والالانهاية في المعدّات
و المتتمّات ، انما هي الالانهاية اللابقيّة لا الالانهاية العددية . والعدّات الزمانية
ليست اعداما على الحقيقة ، بل انما المعقول من العدم الزماني ، غروبُ زَمَنِيٍّ ما
محدود الوجود ، و غَيْبُوبَتُهُ عن زَمَنِيٍّ آخَرَ محدود الوجود ، لا غير . والتقدّمات
والتأخّرات والتقضّيات والتجدّدات ، مستندة الى افق التقضّي والتجدّد ، وهو الزمان ،
ومنتهية الى نفس هويات اجزائه ، على ما قد استبان لك فيما قد سلف غير مرّة . وبالجملّة ،
لولا انّ في الاسباب ما ماهيته التجدّد والحدوث ، فيتصرّم بذاته تصرّماً زمانياً ويتجدّد
تجدّداً زمانياً ، لما صحّ لحادث ما زمانى وجودٌ في عالم الامتداد الزماني ، ولا عدم زمانى
طارٍ بعد الوجود اصلاً . وذلك المتصرّم المتجدّد بذاته في الزمان ، ان هو الا الحركة
التي لذاتها تفوت وتلحق . فكما الموجودات الجائزة لماهية تنتهي لامحالة الى موجود واجب
لذاته ، و الموجودات القابلة لقوة الانفعال الى موجود قابل منفعّل ، يكون قبوله وانفعاله
لذاته ، فكذلك المتغيّرات التدريجية ، منتبهة الى متغيّر تغيّره لنفس ذاته ، وهوا الحركة .

ومثل هذه الاسباب اسباب بالعرض . فأنّها لا تفيد الوجود ، بل أنّما تفيد اختصاص حدوث الوجود بحدّ مآً بخصوصه ، من حدود امتداد الزمان . فليُعرف .

وَمَيْضُ

٣

ولعلّك تقول : كيف يصحّ استناد الموجود الضعيف الوجود المتغيّر الغير القارّ

الى الثابت الحقّ القارّ الوجود بالذات ، حتّى يتصحّ كونه واسطةً في استناد متغيّرات

عالم الكون و الفساد الى الباري الحقّ الواجب بالذات من جميع الجهات ؟ فيقال لك :

اما استبان بما قد انصرح فيما سلف غير مرّة ؟ - انّ الحركة ، بل الامور التدريجيّة على

الاطلاق ، لها جهتان بحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم الدهر ، وهى بذلك الاعتبار متّصلة

قارّة ثابتة ، وبحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم السيلان والتكمّم والقوت والحقوق ، وهى

بذلك الاعتبار متغيّرة تدريجيّة متبدّلة غير قارّة . فهى بحسب جهة الاتصال والثبات

فى متن الدهر ، مستندة الى الثابت الحقّ الواجب بالذات ، جلّ سلطانه ، وبحسب جهة

السيلان والغيّر والتصرّم والتجدّد فى امتداد الزمان ، واسطة استناد الحوادث الزمانيّة

المرهونة بحدودها و اوقاتها اليه سبحانه ، و نائطة ايّاهما بتاكك الحدود و الاوقات ،

بحسب اعدادها المادّة المنفعلة الحاملة ، لامكاناتها الاستعداديّة . وكذلك كلّ حركة

سابقة فى الاستعدادات ، علّة معدّة لوجود الحركة اللاحقة . فأمّا الزمان ، فأنّما قِسْطُهُ

من المدخليّة فى نظام امر الحدوث الظرفيّة ، بالقياس الى الحوادث المنسوبة اليه بالفيسيّة ،

دون الاعداد والسببيّة . وكذلك ليس يصحّ لشطر منه الاعداد والعلّيّة ، بالقياس الى

شطر آخر ، بل أنّما طباعىّ اجزائه الانفراسيّة التعاقب فى الحصول و التصادم فى

الاجتماع ، بحسب النسبة الى العوالم الزمانيّة وحدودها ، كما الامكنة بطباع هويّاتها مصطدّمة

فى الاجتماع ، بحسب النسبة الى حدود العوالم المكانيّة . فلذلك كانت القليّة والبعديّة

هناك بالزمان ، كما هنالك بالمكان ، لا بالطبع بعلاقة العلّيّة والمعلوليّة ، كما حسبه صاحب

الاشراق فى «المطارحات» و «التلوّحات» ، و تبعه على ذلك ثلّة من مقلّديه .

وَمَيِّضٌ

- فما نلونه عليك هو حقُّ القول في تلخيص معنى كلام الشُّركاء وتحقُّق مغزاه ،
- ٣ حيث قالوا: الحركة الدَّورِيَّة المتَّصلة الفلكيَّة ذات جهتي الثِّبات والتَّجدد ، فإنَّها ثابتة التَّجدد متجدِّدة الثِّبات ، فبحسب الجهتين صلحت للتوسُّط بين جانبي القديم والحادث ، فمن حيث الثِّبات صدرت عن القديم الثَّابت الدَّات ، ومن حيث التَّجدد صارت مستندة
- ٦ الحوادث المتغيِّرة الزَّمانيَّة وواسطة في صدورهما عن القديم الثَّابت المتعالى عن عالمي الزَّمان والمكان ، وليس يتخصَّص ذلك بالحركة التَّوسُّطيَّة ، كما يحسبه هؤلاء المقلِّدون ، بل الحركات القطعيَّة والتَّوسُّطيَّة ، سيبلهما في حكم الاتِّصال المتقدِّر الغير القارِّ بالقياس
- ٩ إلى عالم التَّغيُّر والثَّابت بالقياس إلى عالم الثِّبات واحد ، ولكنَّه في الحركة القطعيَّة بحسب مالها من الأجزاء والأبعاد المنحلَّة هي في حدِّ هويَّتها الاتِّصاليَّة إليها ، و في الحركة التَّوسُّطيَّة بحسب ما يكتنف حصولها ويلزم طباعها من النِّسب المختلفة الغير المستقرَّة إلى
- ١٢ الحدود المختلفة مافيه الحركة . إذ هي بطباع حقيقتها مستقرَّة الدَّات الثَّابتة الشَّخصيَّة ، سيَّالة النِّسبة المتقدِّرة المتَّصلة .

- وما ظنَّه امامهم الغزالي في تهافته معترضاً على الفلاسفة : « أنَّه يعود عليهم السَّؤال عن علَّتْها باعتبار جهة التَّجدد ، إذ كلَّ متجدِّد فله في تجدِّده لاحالة علَّة متجددة ، وكذلك
- ١٥ السَّؤال عن علَّة عدمها الطَّاري ، فإنَّه أيضاً متجدِّد » فساقتُ مستبين السَّقوط ، بما قد تعرَّفت أنَّ التَّصرُّم والتَّجدد والحدوث والزَّوال بالقياس إلى عالم التَّغيُّر مقتضى ماهيَّة
- ١٨ الحركة والزَّمان . فالسَّؤال عن العلَّة هنا لك هذرٌ باطل ؛ إذ ، مابالدَّات لا يستندُ إلى الغيريَّة . فراجع السَّؤال ، إذن ، إلى أنَّ هذه الهويَّة لِمَ هي هذه الهويَّة ، فليثبَّت .

وَمَيْضُ

- ٣ من مستصعبات العقْدِ التعضيلية على الحكماء ، ما ذكره خاتم المحصلين البرعة في «الفصول» المنسوبة اليه ، بقوله : الزامٌ - الواجب عند الفلاسفة مُوجبٌ لذاته ، وكلّ موجب لا ينفكّ اثره عنه . فيلزمهم أنّه ، اذا عُدِمَ شئٌ في العالم ، يُعَدَمُ الواجبُ ، لانّ عدم ذلك الشئِ ، امّا لعدم شرطه او شرط علته او لعدم جزء علته . و الكلام في عدمها ، كالإكلام فيه ، حتّى ينتهى الى الواجب ، لانّ الموجودات باسرها تنتهى فى سلسلة الحاجة الى الواجب . فيلزم انتهاء عدم الشئِ المفروض الى الواجب لذاته . وليس لهم بحمد الله تعالى عن هذا الالزام ، مفرّ . انتهى قوله .
- ٩ وقد تجشّم في بعض رسائله للفصية عن هذا المضيق ، انّ اعداد احد المتعاندین يزبل اعداد المعاند له ، و السابق لما كان مُعْبِداً لِاتّلاحق ، كان ذلك الأعداد مزبلا لاعداد وجود السابق ، حتّى اذا تمّ اعداد وجود اللاحق ، زال اعداد وجود السابق بالتمام . وحينئذٍ يفتنى السابق و يحدث اللاحق . وليس هَذَا دَوْرًا . لانّ اعداد اللاحق معلول لوجود السابق ، وهو المزيل لاعداد وجود السابق ، فهو علّةٌ للعدم اللاحق بالسابق بالعرض ، و ذلك العدم شرط في وجود اللاحق ، لا في اعداد وجوده ، فلا يدور : و اذن ، يتمّ صدور الحوادث عن المبدأ الازليّ ، و يتأخّر حادث عن حادث ، لتعاندهما ، و يكون كلّ حادث علّةً لزواله بالعرض ، و لوجود آخر بعده بالذات . انتهى قوله فيما تجشّمه .
- ١٨ قلت : فهذا مع ما فيه من الزهن ، اَحَقُّ ما قد وقع الى من احتمالات القرايح هناك بالذكر . و هذا التعضيل لامناصّ عنه لاحد من حزب الحقيقة ، و من آرهاط المتكلمين اصلا . فانه انما انعدام الحادث المعلول بانعدام علته التامة بثّة . [وانّ احداً ممّن فى دائرة العقلاء لا يقول ببقاء المعلول مع انعدام علته التامة . و امّا انّ كل حادث فى سلسلة الاعداد و الاستعداد علّةٌ لزواله بالعرض و لوجود آخر بعده بالذات ، على ماقرّره . فهب أنّه كذلك ، لكنّ الكلام فى العلة بالذات ، اذ ليس منها بدّ بالضرورة ،
- ٢١

ولا ما بالعرض في الوجود ، لولا في الوجود ما بالذات بته [. و الاشياء بأسرها منتبهة ،
في ساسلة ترتيب الوجود ، الى القيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فاذن ، يلزم انتهاء
عدم الشيء المفروض الانعدام الى انعدام مبدأ السلسلة و خلتها بالأسر : تعالى عن
ذلك علواً كبيراً .

فاذن ، يجب علينا ان نقطع و ريد الشبهة ، ونجيب عرق الاعضال . فنقول : ما حققناه
لك ، انّ الحدوث و الزوال في عالم امتداد الزمان ، لا يتصحح الا بالانتهاء الى طبيعة
متجددة متصرمة ، يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد والتصرم وسيلان استمرار
الحدوث و البطلان ، من غير استناد الى الانقضاء و التصرم الى علّة خارجة عن ذاتها ،
يضمن للمتماثل المخرج عن هذه المضايق .

و لكننا نستأنف الآن بياناً طارفاً من سبيل آخر . فاعلمن ، انّه انما يعتاض
الامر هنالك على من ، بتوهمات الفاسدة ، يحسب انّ العدم الطارئ على الشيء الكائن
الفاسد في الزمان ، حادث متجدد في متن الواقع ، و طرؤ العدم عبارة عن تجدد البطلان
بعداً للترور ، و انّ انعدام الشيء الزماني ، انما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن
حصوله ، من تلقاء الجاعل الموجب ، عن وعاء التحقق و عن زمان الحصول ، و انّ
العدم فعل الفاعل و الفاعل فاعل البطلان و الانتفاء ، و انّ عدم حصول الشيء في زمان
مّا ، غير متحقق الصدق ، الا في ذلك الزمان ، و مع تحقّقه لا قبله ، و انّ انتفاء
المانع متقدّم على وجود المعلول بالذات ، تقدّماً بالطبع ، لكونه من اجزاء علته التامة .

و شيء من تلك الاوهام ، ليس له في عالم العقل من نصيب ، و لا في اقليم الحكمة من
خلاق . و انّ في المتكلمين و المتفلسفين اقواماً و عشاير تلك امانيتهم . و من هو على
بصيرة في امره ، يعلم انّ ما يحدث و يتجدد و يُعقّل فيه الفعل و القبول ، يكون لا محالة
شيئاً مّا ، و العدم ليس شيئاً مّا يعبر عنه بـ « اللبسية » و « الانتفاء » بل هو سلب محض
وليست صيرف ، لا يُخبر الا عن لفظه ، و لا يُرام بمفهومه الا انّه ليس في الحصول
امر مّا اصلاً . و انما طرؤ العدم على الكائن الزماني ، هو سلب وجوده في الزمان العاقب

سلباً صِرفاً ، على أنّ في الزمان العاقب قيد الوجود المسلوب لا قيد السلب الوارد عليه ،
 اذ الحكم بذلك لا يتجدّد صدقه في هذا الزمان ، بل هو متحقق الصدق في زمان وجود
 الكائن وفي الآزال والآباد جميعاً . فالكاين الفاسد ليس هو حاصل الوجود في زمان الفساد ،
 حتّى يتصحّح فيه ارتفاع الوجود وتجددّ العدم . بل الوجود في زمان الفساد منتفٍ ازلاً ،
 وابدأ . وبالجملّة ، الذات الجائزة من دون افاضة الجاعل ايّاه ، باطلة منتفية في متن
 الدهر وفي الآزال والآباد جميعاً . فاذا فعلها الجاعل في متن الدهر ، لا في زمان وآن اصلاً ،
 او في زمانٍ مّا او آنٍ مّا ، بطل الحكم بعدمه الصريح في الدهر ، و صدق الحكم بالوجود
 الدهريّ بدلاً عنه ، وانقطع استمرار عدمه في امتداد الزمان بالوجود الحادث في الزمان
 بعده ، فيستمرّ الوجود الفايض الى حيث تتصلّ الافاضة بحسب الاضافة الى الازمنة .
 فاذا ما امسك الجاعل المفيض عن الجعل والافاضة ، باعتبار لحاظ الاضافة الى الحدود
 والازمنة ، لعدم حصول الاستعدادات والمصحّحات ، انصرم سيّلان التقرّر ، وانبت
 استمرار الوجود ، ورست سفينة الليسيّة الاصلية التي هي راس مال طباع الامكان الذاتي
 ثابتة على ميرسائها ، واتقفّ البطلان الصيرف والعدم الصريح الذي هو غريم الماهيّة
 الامكانية قائمةً راحة على قطبها . فحينئذ ينتهي فيضان الوجود . وينحذّ استمرار في
 المستقبل ، لانه يرتفع الوجود الذي قد فاض ووقع في الزمان الماضي عن كبّد متن الدهر
 وعن ساهرة ارض الزمان . افليس من المنصرح ؟ - ان ارتفاعه عن زمانه ، في قوّة اجتماع
 النقيضين ، وعن الزمان البعد غير معقول ، اذ لم يكن متحققاً فيه قطّ . فاذن قد استوى
 واستبان انّ الزوال ، حقيقة انقطاع اتّصال الفيضان لعدم الافاضة الابقائية ، المعبر
 عنها في القرآن الحكيم والتنزيل الكريم تارة « بالحفظ » « ولا يؤده حفظهما » وتارة
 « الامساك » ويمسك السموات والارض ان تزولا وانه لاعدم ، ألا وهو ازلى ،
 وانّ طرؤ العدم على الحادث الزماني ، انما معناه المحصل ، تخصّص وجوده بزمان
 مّا محدود في جهة النهاية بحدّ بعينه ، كما هو محدود في جهة البداية كذلك . وذلك الوجود
 المحدود بحدّي الطرفين ، غير مرتفع لاعتن الدهر ولا عن ذلك الزمان المحدود في الجهتين .

وانّما اتّصافه بالمضىّ ، حسب القياس الى الزمانيّات الموجودة في امتداد الزمان بعده .
وتخصّص الوجود المحدود في الجهتين بخصوصيتي حدّي الطرفين ، منبعث عن الفاعل
بحسب خصوصيّة استعداد المادّة القابلة ، لكونه هيولانيّ الذات ، والوجود مرهون
الحدوث والبقاء بالامكان الاستعدادي . ولذلك ما انّ الجوهر المفارق للمادّة في ذاته
لا في فعله ، اعنى النفس الناطقة العاقلة الانسانيّة ، لاتدثر بدثور المزاج ، ولاتبور ببوار
البدن .

فاذن ، قد بزغ انّ العدم التلاحق بالكائن الفاسد . ازلىّ ليس يصحّ استناده الا
الى عدم تحقّق العلة التامّة لحصول الوجود في الزمان العاقب من بدو الامر في الآزال
والآباد رأساً ، كما العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث في الزمان الاولّ ايضا كذلك ،
لا انّه متجدّد مستند الى انتفاء جزء ما من اجزاء العلة التامّة للوجود الحاصل في زمان
الكون . فانّ العلة التامّة لذلك الوجود ، ولاى وجود قد دخل في التحقّق ، غير منتفية
ابداً . وانّما الصحيح انّ العلة التامّة لتقرّر ما مفروض ووجود ما مُتقدّر ، غير
داخلية في التحقّق من بدو الامر ازلاً و ابداً ، والعدمات الازليّة ، سابقة كانت ولاحقّة ،
من حاشيتي الوجود الكائن في زمان بعينه . متسلسلة في العلويّة والمعلوليّة على الجهة التلايقفيّة ،
بماهى متمثّلة في لحاظ العقل ، متميزة بحسب الاضافة الى الملكات . لا الى نهاية اخيرة
يقف الامر عندها . فليُستيقن .

وَمَيِّضٌ

وليكن من المعلوم لبصيرتك ، انّ عدم المعلول ليس يتوقّف بالذات ، الا على
عدم العلة التامّة ، اى على لاجاعليّة الجاعل التام . وعدم جعله ايّاه بالفعل ، كما تقرّره
وجوده ، ليس يترتّب الا على جاعليّته بالفعل . فنّ المستبين بالبرهان ، انّ شيئاً بعينه
لا يترتّب وجوداً وعدمًا ، الا على شيء بعينه ، وليس ينبعث بخصوصيّة ، الا عن شيء
بخصوصه في الطرفين . فاما عدم احد الاجزاء بعينه ، او لابعينه ، وعدم احدى العلل
بخصوصها ، او لخصوصها ، فعلى خلاف متصورات الجماهير ومظنوناتهم ، من مقارنات

الموقوف عليه بالذات ولوازمه ، لامن الداخلات المعتبرة فيه . وما نحنه فريق ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع المركب ، فليس ايضا على مُستَقَرَّ التعويل . اليس الجزء والكل .
 ٣ بما هما جزءٌ وكلٌ ، متغايرين بالضرورة ؟ والعدم متحصصٌ منكثَرٌ لامحالة ، بتكثُر الموضوعات ، كما الوجود ايضا كذلك . فاذن ، اذا لوحظ الكل من حيث الافتقار
 ٦ الصدورى ، صُودِفَ الجزء في حيزِ المفتقر والمنبعث ، لافي حيزِ المُفتَقَرِّ اليه والمنبَعَثِ عنه . فليس يُعَقَّل للكل صدورٌ مستأنفٌ ورآء صدور الاجزاء بالاسر ، ولا فيه تاثيرٌ مستأنفٌ ورآء التاثير فيها . وانما يكون الجزء في حيزِ المُفتَقَرِّ اليه والمنبَعَثِ عنه ، بحسب الافتقار التقويمى التالى . فيكون لامحالة خارجا عن قوام جماعل التقرُّر وفاعل
 ٩ الذات ، وعن متممات الجاعلية وشرطات الصدور . ولو كان الامر على ماختموه ، لزم على تخميناتهم ان يكون الجزء ، بما هو جزء بعينه ، داخلا في العلة الصدورية وفي المعلول الصدورى ، بما هما علةٌ صدوريةٌ ومعلول صدورىٌ جميعاً . ويكون عدم الجزء ، بما هو
 ١٢ عدمه بعينه ، علةٌ تامّةٌ لعدم العلة ولعدم المعلول معا في درجة واحدة ، او يكون هو بعينه عدم العلة وعدم المعلول جميعاً . فيلزم ان يكون هو بعينه علةٌ ومعلولاً لنفسه ، اذ عدم العلة علة لعدم المعلول بقّة . فاذن ، عدم الشرط ليس مما يتوقّف عليه عدم المشروط
 ١٥ بالذات ، بل هو علة له بالعرض ، من حيث هو مقارن لعدم علته التامة التى هو علة لعدمه بالذات . وكذلك وجود المصادم ، ليس يتوقّف عليه عدم المعلول ، بل ربّما ينتفى المعلول مع انتفاء المانع ، لعدم تحقّق العلة التامة . فوجود احد المتعاندين ليس يتوقّف عليه عدم المعاند الآخر ، اذ ربّما بعدّم احدهما مع عدم الآخر ايضا ، لانتفاء العلة التامة الموجبة . وكذلك انما الذى يستصحّه الفحص ويخرجه التفتيش ، هو ان انتفاء المانع من لوازم وجود المعلول ، ومن مقارنات علته الموجبة ، لانه من المُفتَقَرِّ اليه له بالذات ، والمتقدّم عليه تقدّما بالطبع ، اللهم الا بالعرض ، من جهة مصاحبة استعدادٍ ما للمادة ، هو المتقدّم بالذات .

وبالجملة ، فليُجْتَهَد في لزام جادة الاستقامة في هذه المواضع الغامضة ، وليُحْتَرَز

من خلط ما بالعرض بمبالذات . وَلَكَيْتُمْ أَنْ اسرار هذه الدقائق وَحقايق هذه الاسرار ، تستحقّ قريحةً أوسعَ والطفَ من القرايح الجمهوريةّة ، و ذهناً أرفعَ واحقّ من الاذهان المشهورة ، و تاملاً أغورَ وادقّ من التأملات الوهمانيّة . واذقد اسبغ الله سبحانه علينا ٣ نعمة ظاهرة وباطنة ، فتمّ ميقات اثبات الحقّ واستبان سبيل ابطال الشكوك والاوهام ، وبلغت القوة النظرية نصائبها الا على ، من كمال العقل المستفاد على الامد الاقصى ، فلننتقل الآن الى تحقيق القول في القدرة الحقّة الفعاليّة الوجوبية ، والارادة الواجبة الفياضية ٦ القيومية ، على سياقة النظر السابغ والفحص البالغ .

وَمُضَة

- الم يقرع سمعك؟- انّ فريقاً من المتبعين لاهوامهم ، يظنون انّ للقدرة معنيين. ٩ صحّة الفعل والترك ، وكون الفاعل في ذاته بحيث اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل . ويقولون انّ من ذهب من الفلاسفة الى قدم العالم ، لا يثبت للبارئ الفعل ، جلّ سلطانه ، ألا المعنى الاخير ، دون المعنى الاول . ولا يشعرون انّ المعنيين متلازمان ، بحسب المفهوم ١٢ وبحسب التحقق ، و انّ من اثبت المعنى الثاني ، لا يحصى له من اثبات المعنى الاول بته . اليس ؟- اذا كان الفاعل ، بحسب نفس ذاته ، بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، كان لاحالة من حيث نفس ذاته ، مع عزل النظر عن المشيئة واللامشيئة ، يصحّ منه الفعل ١٥ والترك ، وان كان يجب منه الفعل اذا وجبت المشيئة ، والترك اذا وجبت اللامشيئة . فدوام الفعل ووجوبه ، من تلقاء دوام المشيئة ووجوبها ، ليس يصادم صحّة الترك على تقدير اللامشيئة . وكذلك دوام الترك ووجوبه من جهة اللامشيئة ، ليس يصادم صحّة الفعل ١٨ على تقدير المشيئة . ومن المعلوم البين ، انّ الذاهبين الى قدم العالم من الفلاسفة او المتفلسفة ، انما يوجبون دوام الفعل للبارئ الفعل ، جلّ سلطانه ، من حيث وجوب دوام المشيئة ، اذ يقولون ، انه سبحانه تامّ وفوق التمام . فيجب ان يكون بحسب ذاته التامة الفياضة ٢١ وعلمه التامّ بنظام الخير ، دائم المشيئة لافاضة الخير . وذلك لا ينافي صحّة الترك على تقدير عدم المشيئة . فصدق العقد الشرطي لا يستلزم صدق شيء من العقد الحمليّ

في الطرفين .

فاذن ، ليس هناك خلاف بين المتخاصمين ، الا في قدم العالم وحدوثه ، لا في صفة
 ٣ الارادة والاختيار للبارئ الفعّال سبحانه . فانّ من تكون فاعليّته عن علم وارادة ،
 لا يصحّ ان يوصف بالايجاب والاضطرار ، عند ذى نصيب ممّا من البصيرة العقلية ،
 وصحة الفعل والترك وبحسب الذات ، وكونه في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
 ٦ لم يفعل ، ان هما الا عبارتان للفلاسفة في تفسير القدرة والاختيار . فتسمية احدهما قولاً
 بالاختيار والاخرى قولاً بالايجاب ، خروجٌ عن حريم الحقّ ، وتخلّعٌ من جبلة
 الانصاف . فليعلم .

وَمُضَمَّةٌ

قال علامة المتشكّكين في شرحه للاشارات : والتحقيق انّ الخلاف ههنا بين
 الحكماء والمتكلّمين لفظيٌّ . لانّ المتكلّمين جوّزوا ان يكون العالم ، على تقدير كونه
 ١٢ ازليّاً ، معلولاً لعلّة ازليّة . لكنّهم نفوا القول بالعلّة والمعلول ، لابهذا الدليل ، بل بمادّ
 على وجوب كون المؤثّر في وجود العالم قادراً . وامّا الفلاسفة ، فقد اتفقوا على انّ الازليّ
 يستحيل ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ . فاذن حصل الاتفاق على انّ كون الشئ ازليّاً
 ١٥ ينافي افتقاره الى القادر المختار ، ولا ينافي افتقاره الى العلّة الموجبة . واذا كان الامر كذلك ،
 ظهر انّه لاخلاف في هذه المسئلة . انتهى قوله .

فقال خاتم المحصّلين البرّعة في الشرح : اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين .
 ١٨ وذلك لانّ المتكلّمين باسرههم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً ،
 من غير تعرّض لفاعله ، فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار . ثمّ ذكروا بعد
 اثبات حدوثه ، انّه محتاج الى محدث ، وانّ محدثه يجب ان يكون مختاراً : لانه لو كان
 ٢١ موجّباً ، لكان العالم قديماً ، وهو باطل ، بما ذكروه اوّلاً . فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم
 على القول بالاختيار ، بل بنّوا الاختيار على الحدوث . وامّا القول بنفي العلّة والمعلول ،
 فليس بمُتَّفَقٍ عليه عندهم ، لانّ مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وايضاً اصحاب هذا الفاضل ، اعنى الاشاعرة ، يُشَيِّتُونَ مع المبدأ الاول قدماء ثمانية ، سَمَّوْها صفاتِ المبدأ الاول . فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة . وبين ان يجعلوها معلولاتٍ لذاتٍ واجبةٍ هي علتها . وهذا شيء ، ان احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا محيص لهم عن ذلك معنى . فظهر انهم غير متفقين على القول بنى العلة والمعلول ، مع اتفاقهم على القول بالحدوث .

وامّا الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ . بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعلٍ ازلى تامٍّ في الفاعلية ، وان الفاعل الازلى التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى . ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً ، اسندوه الى فاعلٍ ازلى تامٍّ في الفاعلية . وذلك في علومهم الطبيعية . وايضاً لما كان المبدأ الاول عندهم ازلياً تاماً في الفاعلية ، حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازلياً . وذلك في علومهم الالهية . ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادرٍ مختارٍ . بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، وكفاعلية المجبورين من ذوى الطباع الجسمانية ، على ماسيجىء بيانه . انتهى كلامه بألفاظه ، نورالله مضجعه وروح مقيله ،

وَمَصَّةٌ

اننى لَمَتَعَجَّبٌ من امام المتشككين ، كيف رجع الى الحق في «المباحث المشرقية» ورَفَضَ هِجِيرَاهُ في اللَّدَدِ ، وانقاد للعقل ، وَاذَعَنَ لحزب الحقيقة ، واعترف بان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجباً عليه في سائر كتبه .

قال : واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود ، لم تكن تلك الارادة قصداً الى التكوين ، لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء . فثبت ان ارادة الله تعالى ، ليست عبارة عن القصد . بل الحق في معنى كونه مريداً ، انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل ، انه كيف يكون ، وذلك النظام

يكون لاحالة كائناً مستفيضاً ، وهو خير غير مناف لذات المبدأ الاول . فعلم المبدأ بفيضانه عنه ، وانه غير مناف لذاته ، هو ارادته لذلك ورضاه . ثم انا اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد ، سواء كان في حقنا او في حق الله ، هو ما ذكرنا ، فان ارادتنا مادامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه ، لم تكن صالحة ليرجع احد ذينك الطرفين على الآخر ، واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح بالنسبة الى عدمه . وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب ؛ لزم منه الوقوع ، لان الارادة الجازمة انما يتحقق عند الله ، وهنا لك قد صارت موجبة للفعل . فاذن ، ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، والموجب لا يمكنه ان لا يفعل ، كلام باطل . لاننا بينا ان الارادة ، متى كانت متساوية النسبة ، لم تكن جازمة ، وهناك يمتنع حدوث المراد ، ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر ، صارت موجبة للفعل . ولا يبق بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة . بل الفرق ما ذكرناه ، ان المريد هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل الغير المتنافي عنه ، وغير المريد هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه ، كالقوى الطبيعية ، وان كان الشعور حاصل ، لكن الفعل لا يكون ملائماً له ، بل منافراً ، مثل المنجأ على الفعل ، فان الفعل لا يكون مراداً ، ومما يدل على انه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً ، امكان ان لا يفعل ، ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني ، فذلك الفعل لو لم يقع ، كان علم الله غير مطابق للمعلوم ، فكان علمه جهلاً . وذلك مُحال ، والمؤدّي الى المُحال مُحال . فعدم وقوع ذلك الفعل مُحال ، فوقوعه واجب ، لاستحالة خروجه من طرفي النقيض ، مع ان الله تعالى مريد له وقادر عليه . فعلمنا ان امكان التلاكون ليس شرطاً لكون الفعل مقدور او مراد . انتهى كلامه بعبارة .

وقال بعد هذا الفصل في فصل آخر في قدرته سبحانه : ان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل ، وان شاء ان لا يفعل لا يفعل . ويجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق هذه الشرطية ان تصدق الحملية ، يعني ان يصدق انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل . لان

- الفاعل انّما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه . وفي تلك الحالة ، يستحيل ان يصدق عليه انّه شاء ان لايفعل ولم يفعل . فعلمنا انّ صحة وصفه بالفاعلية ، ليس لاجل صدق هذه الحملية ، بل لصدق تلك الشرطية . والاله تعالى يصدق عليه ، انّه لو شاء ان لايفعل فانه لايفعل ، وان كان يكذب عليه انّه شاء ان لايفعل ، لما قد بينّا ان مشيئة الفعل من لوازم ذاته . فان قيل : انّا لانعتبر ، في كون الفاعل فاعلا ، مشيئته ان لايفعل ، حتّى لايلزمنا ما ذكرتم ، بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقّه مشيئة ان لايفعل ، والفاعل حال كونه فاعلا ، وان كذب عليه انّه شاء ان لايفعل ، لكنّه لايكذب انّه من شأنه ان لايفعل ، وانّما اعتبرنا هذا القيد ، حتّى يتميّز عن العلل الموجبة ؛ فنقول : قد بينّا انّ الجهات الّتي باعتبارها بصيرالفاعل فاعلا بالفعل التام ، يستحيل ان يحصل لايرتب عليه الفعل . فاذن ، الفاعل عندما يستجمع الجهات الّتي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل ، لا يصدق عليه انّه من شأنه ان لايفعل ، بل يكذب عليه ذلك . واما التمييز بين القادر والموجب ، فيما ذكرناه في الفصل السابق . انتهى كلامه بالفاظه . وقد باغ كمال النصاب في التحقيق .

وَمَصَّةٌ

- انّ طباع الامكان الذاتي هو العلة التامة للافتقار الى العلة الفاعلة بالذات . وذلك لانّ وجوب الفعلية لذات ما بنفس جوهر الذات او امتناعها ، موجب تامّ للاستغناء عن العلة مطلقا ، ولاسيما العلة الفاعلة . وكلّ ما هو مقتض تامّ لشيء ، فانّ انتفاءه هو العلة التامة لانتفائه بته . فاذن ، لضرورة طرفي الفعلية واللافعلية للذات ، بحسب نفس الذات ، تامة العلية لاحالة للافتقار الى العلة الصدورية في فعلية كل من الطرفين . فاذن طباع الامكان بالذات ، هو العلة التامة للافتقار الى العلة الصدورية الفاعلة للذات الجائزة . ولا حظّ للحدوث من المدخلية شرطية وشرطية اصلا ، كما حسبتّه اقوام من المتكلمين .

وَمَضَى

- فمن المستبين اذن ، ان الشيء ما لم يجب لم يتجوهر ، وما لم يجب لم يوجد . فما هو
- ٣ جائر الطرفين في جوهر ذاته وسنـخ ماهيته ، لا يتعين له احد الطرفين بالفعلية ، الا بالوجوب من تلقاء العلة ، كما عليه اجماع حـزب الحقيقة ، والاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب ، كما يذهب اليه جم من جماهير المتكافئين ، غير مُجدية في قطع النسبة الجوازية ،
- ٦ ولا مُثمرة للحصول بالفعل اصلا . بل يجب ان يجب العدول بعـلته الجاعلة التامة وبالقياس اليها جميعا ، وعـلته الجاعلة التامة لايـه ، بل بالقياس اليه فقط .
- اليس ؟ - اذا تم نصاب الوجوب ، انبتت النسبة الامكانية ، وانمازت الفعلية
- ٩ من التالفعية على التعيين ، فيكون الاقتضاء من تلقاء العلة حينئذ قد جب على السائل عن سبب الترجيح عـرق الطاب رأسا ، وانبعث عن الوجوب وجوب الوجوب وجوب الوجوب ،
- ١٢ الوجوب ، متعاديا الى حيث يستطيعه لحاظ العقل . واما الاولوية الغير الوجوبية ، على ما يحسبه المتكلفون الخارصون بالظن والتخمين ما لا يعلمون ، فحيث انها لم تبـلغ نصاب الكمال ولا ميقات الخروج عن دائرة النسبة الجوازية على البت والجـب ، لم يكن يمتنع معها وبحسبها التقرر والتلتقرر والصدور والتلاصدور ، بل تكون حاصلة بعينها مع كل
- ١٥ من الفرضين ، فتكون هي مستمرة الانحفاظ في صورتين ، مشتركة الاستمرار بين الامرين ، فتكون لاحالة على استواء النسبة بعد الى الطرفين . فاذن يعود طلب سبب الترجيح جـدعا ، فيـُحجج الامر من رأس ، اما الى شيء آخر ، بحصوله ينماز طرف التقرر
- ١٨ من طرف التلتقرر على البت ، وبـستميز الصدور من التلاصدور على التعيين ، فينخرق فرض حصول العلة التامة اولاً ، ثم ينقض الفحص هناك ايضا بالتفتيش ؛ واما الى اولوية اخرى طارفة وراء تلك الاولوية الثالثة . ثم اذ هي ايضا غير وجوبية ، فلا
- ٢١ تستطيع ان تكون هي التي قد مازت احد طرفي النسبة الجوازية ، بل يجب ان يتعادى الامر ذاهبا الى اولويات غير متناهية . والاولويات المتسلسلة الى لانهاية ، اذا لوحظت باسرها لحاظا اجمالية ، فهي على شاكلة الاولوية الاولى ، في حكم عـوز الـغناء

والإجداء ، لكون النسبة الجوازية مع ذلك كلمة قائمة بعدُ على قطعها .

وبالجملة ، الفرق بين الوجوبات في صورة الاولوية الوجوبية ، وبين الاولويات

- في صورة الاولوية الغير الوجوبية ، ان الوجوبات كلها نابعة من نبوع الوجوب الاول ^٣ الذى هو اصل حصول النسبة الوجوبية الخارجة عن فرجار دائرة جواز الطرفين ، وهى باسرها من التوابع اللازمة في لحاظ العقل ، والالاهية فيها لايقفية لاعددية ، والنسبة الجوازية في كل مرتبة مبنوتة في حاق الواقع بنفس اقتضاء المتبوع الذى هو الملزوم ^٦ الاصل . والاولويات الغير الوجوبية يجب ان يكون نبوع اولوية الاولوية فيها قبل نبوع الاولوية من منبع آخر وراء منبع الاولوية ، لكونها من المرجحات المتقدمة في مرتبة العلية بحسب نفس الامر ، والالاهية فيها عديدة بالفعل ، لا لايقفية بحسب فرض ^٩ العقل ، لتوقف حصول المعلول عليها جميعا ، وتوقف حصول كل اولوية على اولوية تلك الاولوية . والسر في ذلك ان النسبة الجوازية التى هى مثار الافتقار الى العلة ، ومنع البطالان والليسية ، ومناطق الحاجة الى الجاعل ، غير مبنوتة في شئ من المراتب اصلا ، ^{١٢} بل قائمة على قطعها في كل مرتبة . فاذن ، قد استوى الحق على عرش البرهان في هذه المسئلة ، باذن الله سبحانه . والحمد لله رب العالمين .

١٥

ومبيض

- واذ قد استبان سبيل الامر ، فقد انصرح ان نسبة العلة التامة الجاعلة الى معلولها ^{١٥} المجعول بالوجوب بته : فاذا كان القادر المختار بنفس ذاته جاعلا تاما لمراده ، كانت قدرته وارادته بالقياس الى مجعوله بالقدرة والاختيار على النسبة الوجوبية بالضرورة . فاذن ، ^{١٨} اذ لا يستراب في ان البارئ الفعال ، عز سلطانه ، بنفس ذاته الاحدية الحققة ، هو الفاعل التام للعالم بنظامه الجملى المتسق ، فان وراء جملة عالم الامكان ، ليس الا الواجب بالذات ، من حيث نفس ذاته بالضرورة . وكذلك العلة التامة الجاعلة لجوهر ذات ^{٢١} المصادر الاول من اجزاء نظام الكل ، هو الله سبحانه ، من حيث نفس ذاته ، لا غير ، ثم لسائر موجودات النظام ، بحسب مراتبها ودرجاتها ، الى اقصى ساقه الوجود على الترتيب

النازل من لدنه سبحانه، طولاً وعرضاً، فلا محالة تكون قدرته وجاعليته واختياره وارادته، بالنسبة الى جميع الاشياء وبالنسبة الى كل شيء شيء، على الجهة التامة الكاملة الوجوبية. وايضاً، اليس ممّا قد انصرح بثبوته بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف؟ — انّ

الواجب لذاته، واجب من جميع جهاته بتّة، ولا يصحّ لذاته الواجبة الحقّة جهة امكانية بوجه من الوجوه اصلاً، بل كلّ ما هو كمال مطلق للوجود، بما هو وجود، فهو واجب الثبوت لذاته، بحسب مرتبة ذاته. فاذن، اختيار افاضة الخير وارادتها يمتنع ان لا يكون ممّا يجب لذاته سبحانه، من حيث نفس ذاته بالضرورة. وايضاً، لو كانت نسبة افاضة الخير على سبيل الارادة والاختيار الى ذاته سبحانه، بالامكان دون الوجوب، لزم ان تكون لارادته واختياره سبحانه افاضة الخير في نظام الكلّ، علّة وراء ذاته سبحانه، بحسبها تخرج نسبة ارادة الافاضة واختيارها اليه سبحانه، من القوّة الى الفعل، ومن الامكان الى الوجوب. وذلك مع بطلانه واستحالته في نفسه، غير متصحّح التصوّر اصلاً، اذ لا يتصوّر شيء خارج عن ذاته سبحانه وعن جملة ماسواه جميعاً، فانه متهافت بالضرورة الفطرية.

فاذن قد استبان بالضرورة، انه انما سبيل الافاضة ان الله سبحانه يعلم، من نفس ذاته الحقّة الفعّالة، وجه الخير في نظام العالم، فيريده ويختاره بفضله ورحمته، فيفعله ويُفْيِضُهُ بالارادة الحقّة الواجبة والقدرة التامة الوجوبية، وفعاليّته بالقدرة الوجوبية لانستوجب الخروج عن سبيل الاختيار والدخول في حريم الايجاب. كيف، والفعل هناك مسبوق بالعلم التام، ومنبعث عن الارادة الاختيارية؟ والفاعل بالايجاب، ما لا يكون فعله عن علم، وتأثيره عن ارادة. فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يستوجبه ويحقّقه. فاذن، قد ظهر انّ المستنكر للحقّ هنا لك من المتكلفين، ليس الا من يسوّغ الصدور عن العلّة التامة بالاولوية الغير الوجوبية.

قال خاتم البرّعة المحصّلين في شرح الاشارات: انّ المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم، افترقوا الى ثلث فِرَقٍ: فرقة اعترفوا بتخصّص ذلك الوقت بالحدوث

- وبوجود علّة لذلك التخصّص ، غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلّمين ومن يجرى مجراهم . وهؤلاء إنّما يقولون بتخصّصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ، ويجعلون علّة التخصّص مصلحة تعود الى العالم . وفرقة قالوا بتخصّصه لذات الوقت ٣ على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممنعا ، لانه لاوقت قبل ذلك الوقت ، وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبيّ ، ومن تبعه منهم ، وفرقة لم يعترفوا بالتخصّص ، خوفا من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلّق بوقت ولاشيء آخر غير الفاعل ، وهو لايسُئل ممّا يفعل ، او اعترفوا بالتخصّص وانكروا وجوب استناده الى علّة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدورية على الاخر من غير تخصّص . وتمثّلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في ٦ اثنان متساويي النسبة اليه من جميع الوجوه ، فانه يختار احدهما لاحالة ، وبغير ذلك من الامثلة المشهورة . وهم اصحاب ابي الحسن الاشعريّ ، ومن يحدّ وحدّوه ، وغيرهم من المتكلّمين المتأخّرين . انتهى قوله . ١٢

وَمَبِضْ

- انّما مصحّح المقدورية ومناطق صحّة الوقوع تحت سلطان تعلّق القدوة الربوبية الوجودية ، هو طباع الامكان الذاتي . فكلّ ممكن بالذات ، فانه في سلسلة الاستناد مُنتَـة ١٥ الى البارئ القيوم الواجب بالذات ، جلّ سلطانه ، ومستند هو وجميع مايتوقّف وجوده عليه ؛ من الممكنات في السلسلة الطولية ، اليه سبحانه . فالله سبحانه خالق كلّ شيء ، وهو على كلّ شيء قدير . اذكلّ ممكن الوجود ، بجميع علله واسبابه ، مستند الى قدرته وارادته وفيّاضبيته وفعاليته سبحانه . قدرته النامة الوجودية شاملة السلطان لكلّ ما في عالم الامكان . وهو المختلاق على الاطلاق لكلّ ذى سبب بقاطبة علله واسبابه ، اذ لا يخرج شيء ، مما يُعوّزُه في سلسلة الفاقة الامكانية ، عن علمه وارادته وصنّعه وقدرته ، ١٨ تعالى كبرياؤه . ٢١

فاذن ، قد بان واستبان ، ان عدم تعلّق القدرة الحقّة الوجودية بالامتنعات الذاتية ،

من جهة المفروض مقدوراً عليه ، اذ حقيقة ولاشئيتية له بوجه من الوجوه اصلاً ، لا من جهة نقصان القدرة وعجزها . فهذا سرّ ما تسمعونهم يقولون : الامكان مصحّح المقدورية ، لا مصحّح القادرية . فالمحال غير مقدور عليه بحسب نفسه الباطلة ، لانه معجز عنه بالنسبة الى القدرة الحقّة . فانّ بين التعبيرين ، بل بين المفهومين المعبرّ عنهما بالعبارتين ، فرقاً مّا مستبيناً ومبائنً مّا بائناً . ولسنا نعني بقولنا هذا ، اثبات القادرية الاضافية من دون المقدور عليها الاضافية . وكيف يتفوّه بذلك عاقل ؟ بل انما نعني اثبات القدرة الحقّة التي هي مبدأ القادرية الاضافية ، حيثما يتصحّح الشيء المقدور عليه ، بحسب حقيقته التصورية ، كما الامر في عليّة العلة المتقدّمة على ذات المعلول ، ثم على العليّة والمعلوليّة الاضافيتين .

وَمَيِّضٌ

اَوَّلَ لَعَلِّكَ تَقُولُ : اذا كانت القدرة الالهية وجوبية ، كان لاصدور العالم الامكاني عنها ممتنعاً بالذات . فيلزم ان يكون صدوره واجباً بالذات . وذلك يناقض امكان وجوده بالذات .

فيقال لك : انّ صدور الشيء هو تقرّره ووجوده من تلقاء الغير . فهو معنى اخر وراء تقرّره ووجوده في نفسه بالذات وبالاعتبار جميعاً . فانّ تقرّره ووجوده في نفسه غير مضاف ، وعن غيره مضاف ، معقول بالقياس الى غيره . ولانه يمكننا ان نعقل ذاك مع ذهولنا عن ذا ، ولاننا نحكم عليه انه صدر عن غيره ، والمحمول غير الموضوع . فاذن ، امكان وجود العالم ، بالنظر الى ذاته ، غير مدافع لوجوب صدوره عن الله سبحانه ، ووجوب مشيئته سبحانه اياه ، بحسب كونه سبحانه تاماً في الفاعلية ، مريداً لا فاضة الخير بالذات ، والعالم منبعثاً عن نفس علمه وارادته ، غير متوقّف الا على بحث ذاته الاحدية الحقّة الواجبة الوجود والعلم والقدرة والارادة والفعالية والفياضية بالذات . فليتبصّر .

وَمَيِّضٌ

- فان قلت : اليس من الثابت المستبين ؟ — انّ الحقيقة الحقّة الوجوديّة متعالية
- ٣ التمجّد والتقدّس عن الكثرة قبل الذات والكثرة مع الذات والكثرة بعد الذات ، والذات الاحدية لا يمكن ان تتكثّر بحيثيةٍ وحيثيةٍ واعتبارٍ واعتبارٍ في شيء من جهات الذات اصلا ، وانه سبحانه بنفس مرتبة ذاته الاحدية الحقّة من كلّ جهة يستحقّ جميع الاسماء
- ٦ الكمالية التمجيدية والتقديسية ، اذ الحثيّات الكمالية باسرها راجعة الى حيثية الوجوب بالذات ، غير زائدة عليها بوجه من الوجوه اصلا . فاذن ، مرتبة ذاته الاحدية هي بعينها العلم والارادة والحياة وجملة جهات العزّ والمجد وصفات الجلال والجمال . فاذا كان صدور نظام الوجود عنه سبحانه واجبا بالنظر الى ذاته . بحسب علمه وارادته ، كان لاحالة واجبا
- ٩ بالنظر اليه ، بحسب نفس مرتبة ذاته سبحانه . الكيف يتصحّح صحّة الصدو والاصدور المعترية في حدّ القدرة ، بالنظر الى نفس ذات القادر ؟
- ١٢ قلت : اوّلا ، ليكن من المعلوم عندك ، انّ صحّة الصدور والاصدور المعترية في حدّ حقيقة القدرة ، بالقياس الى ذات القادر ، اعمّ من ان تكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر ، كما في قدرة الانسان ، مثلا ، على مقدوراته ، وذلك من نقص جوهر الذات ، وكونه في حدّ ذاته بالقوّة بالقياس الى صفاته وكمالاته ، او تكون بحسب طباع
- ١٥ الامكان الذاتي في المقدور ، كما في قدرة القدير الحقّ على جميع المقدورات ، وذلك لتقدّسه عن سمات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات . فالمقدور الجائر الذات بحسب امكانه الذاتي ، صحيح الصدور والاصدور عن جاعله القدير بالذات ، وان كان واجب
- ١٨ الصدور عنه ، بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته . وهذا اتمّ انحاء القدرة ومراتبها .
- وثانيا ، انّ القدرة الاختيارية تتأكّد بوجوب الارادة والعلم وجوبا ذاتيا . فاذا
- ٢١ كان القدير الفعّال يفعل بعلمٍ وارادةٍ ، كان يفعل بقدرةٍ اختياريةٍ بتّةٍ . ولاسيّما اذا كان نفس ذاته هي بعينها العلم والارادة : وتستمرّ صحّة الصدور والاصدور المعترية في حدّ القدرة بحسب القياس الى اعتبار كون المقدور عليه خيرا في نظام الوجود او لا ، اذ

ذلك الاعتبار امر وراء جوهر ذات الشيء المقدور عليه بثة .

فاذن ، الفعل القدير على سبيل الوجوب فى مرتبة ذاته ، بحيث اذا ماكان الشيء الممكن المقدور عليه ممّا يليق بنظام الخير فى ترتيب الوجود طولاً وعرضاً ، ادخله فى مشيئته ، وفعله بعلمه وارادته على الجهة الوجوبية ، بحسب ذلك الاعتبار الذى هو زايد على اعتبار سنخ ذات الممكن المقدور عليه وجوهر ماهيته . واذا ما لم يكن هو بعينه ممّا وجوده وتقررّه خيراً لنظام الوجود ، ترك صنّعه وافاضته ، ولم يدّخله فى مشيئته وارادته . فهذا ما عندى فى تحقيق هذا الموضوع ، ولعله مرّ الحق وسرّ الحكمة فى كنه هذه المسئلة ، والله سبحانه ولى الفضل والعصمة .

وَمِيْضٌ

انّ خاتم المحققين البرّاعة ، رضوان الله تعالى عليه ، احسن و اصاب فى شرح مسئلة العلم ، حيث قال فى المسئلة الحادية عشر : تكثّر العلم والقدرة : انما حصل فى الموجودات الممكنة ، فقااست العقول مبدأها الاول عليها ووصفته بالعلم والقدرة . والتزيره ان يقال : سبحانه ربك ، ربّ العزة عما يصفون .

ثمّ قال فى المسئلة الثانية عشر ، بياناً لمذهب الحكماء فى ارادة الله سبحانه : انها العلم بنظام الكلّ على الوجه الانتم . واذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً ، مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل ، كانت القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً فى ذاته ، مخلّفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة .

ثمّ فى المسئلة التاسعة عشر فى الجبر والاختيار ، قال : لاشكّ انّ عند الاسباب يجب الفعل ، وعند فقدانها يمتنع . فالذى ينظر الى الاسباب الاول ، ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته ، يحكم بالجبر . وهو غير صحيح مطلقاً . لانّ السبب القريب للفعل ، هو قدرته وارادته . والذى ينظر الى السبب القرب ، يحكم بالاختيار . وهو ايضا ليس بصحيح مطلقاً . لانّ الفعل لم يحصل باسباب كلّها مقدّوره ومُرادّه . والحقّ ما قاله بعضهم . لاجبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . واما فى حقّ الله تعالى ، فان اثبتت له

قدرة" و ارادة" متباينتان ، لزم مايلزم هلهنا من غير امكان نقص ، لكن صدور افعاله تعالى عنه ، ليس موقوفا على كثرة . انما هو سبب وجود الكثرة . فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب . انتهى كلامه بعبارته . يعنى مثل ما هو معقولنا من الاختيار والايجاب في ٣ الموجودات التى قبلنا .

وَمِنْهُ

- فاذن ، قد تلخص انه اذا كان فاعلية الفاعل لفعله ، بحسب علمه بكون ذلك ٦ الفعل اكمل واتم في نظام الوجود من مقابله ، وكان العلم بذلك نفس ذات الفاعل ، وكان كون الفعل اكل واتم واحق واخلق بنظام الخير من مقابله امرا وراء خصوصية ذاته بالاعتبار ، كان لامحالة صدور ذلك الفعل ، دون مقابله ، عن ذات الفاعل واجبا ، بحسب ٩ ذات الفاعل . ومع ذلك ، فقد رته بالنسبة الى الطرفين سواء ، اذ وجوب الصدور عنه من حيث انه يستحق ذلك دون مقابله ، لكونه اكل واتم في نظام الخير من مقابله ، ١٢ لامن حيث ان ذات الفاعل انما يقدر عليه بخصوصه دون مقابله . فلو كان مقابله اكل واتم ، لكان هو متعين الصدور عن ذات الفاعل ، وكانت فاعليته اياه بحسب ذاته ، وعلمه بذلك عين ذاته . واذا من المتحقق الثابت ، ان قيوم الكل انما يفعل الكل ١٥ عن علم ، هو نفس ذاته العليم الذى هو واتم العلوم بكل معلوم معقول او محسوس . فاذن ، هو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار على اكل الوجوه واتمها بته . فانه سبحانه يعلم ذاته . وانه بنفس حقيقته ينبوع كل تقرر وجود وكل كمال تقرر وكمال وجود ، ١٨ وذاته الحق حقيقة محضة من كل جهة ، فذاته بذاته فياض الخير ، وفعال النظام الاتم على الاطلاق . فاذا يعلم ، من نفس ذاته ، كيفية نظام الخير فى الكل ، فيتبع ذاته ومعقولة ذاته فيضان الموجودات عنه ، على النظام التام المعقول عنده من معقولة ذاته ، لاعلى ان يتبعه تباعا الضوء للمضى والاسمان للحرارة ، تعالى عن ذلك عزه ٢١ علوا كبيرا ، بل على ان هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود ، وانه واجب الفيضان عنه ، وعالم بان هذه العالمية تستوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله

خيراً ونظاماً فاضلاً . وفيضان الخير والفضل عنه ، غير مناف لذاته الفيّاضة ، بل أنّه مناسب لفيض رحمته الفعّالة ، ورشّح نِعَمَتِهِ الشاملة ، اذ هو تابعٌ خيريّة ذاته ، ولازم جوّدِهِ التامّ الَّذِي هُوَ نفس ذاته . فاذن ، مجموعاته مُراداة له ونظامها الصادر عنه مرضى لذاته ، لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها ، بل على سبيل ان نفسُ علمه بنظامها الجمليّ الفاضل رضاهُ بها واختيارُهُ اياها ، وذاته الجوادُ الحقّ بخيريّته الحقّة الفيّاضة وحقّيّته المحضّة الفعّالة ، هو الَّذِي دعاه الى اختيارها .

فاذن ، كما من المعلوم المستبين ، انّ اِنَّه عاقلٌ وانّه معقول فيه واحد ، فكذلك من الثابت المنصرح ، انّ اِنَّه مُريدٌ وانّه عالم هناك واحد ، وانّ ارادته عين علمه بنظام الخير الاتمّ الاكمل ، وهو بعينه داعيهِ الى اختيار الجعل واثار الافاضة ، وان هو الا عين ذاته المستحقّ ، من حيث نفس ذاته ووجود ، لتلك الاسماء ولجملة الاسماء الكماليّة المقولة على الذات الجائزة ، بحسب جهات متكثّرة وحيثيّاتٍ مختلفة .

وَمَبْضُ

انّ شاكلتنا فيما هَمَمْنَا بفعله ، انّا نتصوره فنتعرّف تعرّفًا ظنيًّا او تخيليًّا او علميًّا ، انّ فيه صلاحاً او منفعةً او مَحَمْدَةً ومَنْقِبَةً ، وبالجملة ، خيريّةً ما بالقياس الى جوهر ذاتنا ، او بالقياس الى قوّة ما من قوانا ، فينبعث من ذلك شوق اليه . فاذا قَوِيَ الشوق وتأكّد الاجماع ، اهتزّت القوّة الشوقيّة والارادة المتجدّدة اى الاجماع المنبعث منها ، فحرّكنا القوّة المحركة التي في العضلات ، وهنا لك تتحرّك الاعصاب والاعضاء الادويّة . ثمّ محرّك الالات الخارجة الى تحصيله . فالمعنى الَّذِي هو فينا ادراكُ الفعلِ وادراكُ وجهِ الخير فيه ، غير المعنى الَّذِي هو سبيل تحصيله ، وهو الشوق ومَرَبْتُهُ المتأكّدة التي هي الاجماع والارادة ، اذ انما افعالنا بالالات ، وهي ليست تتحرّك الا بالشوق . وما به رضانا بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العائد الينا فيه .

فاما القيوم الحقّ سبحانه فاِذْجَلّ جنباه عن ان يكون فعله بالالة ، وعن ان تتصور له خيريّةً ما غير حاصلة له في مرتبة ذاته بذاته ، اذ ليس يُعَقَّل ان يستكمل

- ويتجمل أو يهتز ويتيج ذاته بمعنى ما . هو وراء مرتبة ذاته ، فلا محالة ليس يصحّ ان يكون له شوق الى شيء اصلا . فاذن ، مابه رضاه بمقدوراته ومجعولاته ، هو نفس علمه بها ، وبانها خيرات في انفسها ، لا بان لها خيرية ما عائدة اليه ، تعالى عن ذلك علواً ٣ كبيراً . وهذا العلم هو بعينه ذاته الحقّ بالفعل من كل جهة ، وهو عين الارادة والاختيار . فاذن ، هو سبحانه شاء بنفس مرتبة ذاته ، وبعلم هو نفس مرتبة ذاته ، لاهمّامة ومشية تعرض ذاته . ومعنى واحد منه ، هو ذاته وعلمه بذاته ، هو ادراك المجعولات والعلم بوجه الخبر فيها ، وهو السبيل الى الجعل والصنع والابداع والافاضة . فكما فينا تترتب حركة القوة الشوقية على نفس تصوّرنا الشيء واعتقادنا انه نافع او صواب بالقياس اليها ، من دون ان يتوسّط بين التصوّر والاعتقاد ، وبين اهتزاز الشوق ، ارادة اخرى غير نفس ذلك الاعتقاد ، في العالم الوجودي والصقّع الربوبي ، يترتب الجعل والافاضة على نفس علمه سبحانه بالشيء ، وانه خير في نفسه وخليق بنظام الوجود ، من غير ان يتوسّط . بينهما شوق وهمّامة وقصد واهتزاز . فاذن ليس هناك ارادة اخرى ، وراء ذلك العلم الذي هو نفس مرتبة الذات . فهو سبحانه بذاته يعلم الخيرات ويرضاها فيفعلها ويخلقها ويصنّعها ويفيضها ، جودا ورحمة وطولا وامتنانا ، لاعلى ان يطلبها ويهتم بها ويقصدها ويشتاقي اليها . فهو سبحانه ، في ارادته واختياره ، اعلى واجد من الاختيار الذي للمختارين من مقطوريه ومرّبوبيه ، فضلاً عن الايجاب الذي للطبايع المضطّرة الى افاعيلها ، من مخلوقاته ومصنوعاته . وهي بذواتها وطبايعها وغرائزها وجبيلاتا ، مُسَخَّرَاتٌ بامر الله سبحانه .

١٨

وَمَيْضُ

- هل انت على جبلة العزيزة العقاية فتستيقن ؟ — ان البرهان القائم بالقسط ، ان كل ما هو كمال مطلق للموجود ، بما هو موجود ، من الصفات الحقيقية ، فانه يجب في مذهب العقل الصريح ان يُثَبَّتَ للقيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته الحقّة القيومية في مرتبة ذاته ، ناهض في صفة الارادة والاختيار ، كما في سائر الصفات

٢١

والكمالات . فيجب ان تكون صفة الارادة والاختيار ايضا عين ذاته الحقّة الواجبة من جميع الجهات ، كما سائر صفات الكمال ، من غير فرق . وايضا ليس جميع الحقائق ، بما لها من الصفات والملكات ، من فريض الحقيقة ونوافلها ؟ اى الكمالات الاولى والكمالات الثانية مخاوفة لله سبحانه ، مستندة الى صنعه وجوده وهبته وافاضته . فالله سبحانه هو الذى يَهَبُ العلم للعلماء والقدرة للقادرين والارادة لاولى الارادات والاختيار للمختارين . ومن المرتكز فى قطرة العقول ، انه لا يَهَبُ الكمال القاصيرُ عنه . من تحشم ان يستنكر ذلك فقد فارق الجليّة الانسانية ، وتخلّع من الفطرة العقلية والعزيزة الروعانية . ومن المستبين ان كل من ليس الكمال ، اى كمال كان ، عين مرتبة ذاته ، فهو لاحالة قاصيرُ عنه . فاذن ، وجب ان تكون الارادة والاختيار عين مرتبة ذاته الاحدية الحقّة سبحانه ، كما العلم والقدرة وسائر جهات زينة الحقيقة وكمالات الوجود . والى ذلك بشير قوله ، عزّ من قائل ، فى التنزيل الحكيم والقرآن الكريم . « فوق كلّ ذى علمٍ عليمٌ » ، اذ يجب ان يكون العليم بحسب ذاته ، غير ذى علم زائد على ذاته ، حتى يصدق انه فوق كلّ ذى علم على العموم الاستغراق . ومن المنصرح انه اتمامناط ذلك مطلق الحيثية الكمالية ، لخصوصية حيثية العلم . فليعلم .

وَمِنْهُ

ان هناك شكنا مستصعباً عوبصاً ، وهو ان ارادة الله تعالى لا يصح ان تكون عين علمه سبحانه ، فانه سبحانه يعلم كل شىء ، ولا يريد شراً ولا ظلماً ولا كفراً ولا شيئاً من القبائح والسيئات . فعلمه تعالى متعلّق بكل شىء بالذات ، ولا كذلك ارادته . فلاحالة تكون ارادته تعالى امراً آخر وراء علمه وسبحانه ، وعلمه سبحانه عين ذاته الاحدية الحقّة ، جلّ سلطانه . فاذن ، تكون ارادته سبحانه امراً اخر وراء صرف حقيقته ، وزايدا على نفس ذاته . فلا يكون المرید من جهات ذاته ، ولا من اسماء صفاته . وآلا ، لكان عين ذاته .

فهذه شبهة قد استحصفها شيخنا الاقدم ، رئيس المحدثين ، ابو جعفر محمد بن

بعقوب الكلينيّ، رضوان الله تعالى عليه، في جامعه الكافي، فجعلها حجة، واحتج بها على اثبات ان الارادة القيّومة الوجوبية زائدة على الذات، لاهى عين الذات ولاهى من صفات الذات.

٣

والتحقيق ان يقال في اراحة الشبهة، على ما حتمّناه في «الرواشح السماوية»: ان الجواد الحق والغنى المطلق، يمتنع ان تكون افاضة الخير منافية لذاته، بل ان اختيارها لازم ذاته بتّة، فكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود، فانه يصنّعه ويُفِيضُهُ، غير منافي لذاته، ولا غير مرضى به بالنظر الى ذاته. وكون افاضة الخير مرضياً بها بحسب ذاته، هو معنى ارادته التي هي من صفات ذاته، وهي عين ذاته، فنفس مرتبة ذاته سبحانه علم تامّ بكلّ شيء وارادة حقّة واختيار حقّ الكلّ خير. وهو بنفس ذاته مستحقّ اسم العالم بكلّ شيء، واسم المرید المختار لكلّ خير، من غير روية وهمة وتفكير وقصد. وماليس هو من الخير المطلق ولا من الغالب خيره على الشرّ، فلا يختاره ولا يُفِيضُهُ ولا يدخله في حريم الصنّع والتكوين والايجاد والافاضة اصلاً. والشروع القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة، انما يريد بها بما هي لوازم الخيرات، لا بما هي شرور. فلذلك كانت الطفايف القلائل من الشرور التي هي لوازم البركات العظيمة والخيرات الكثيرة، داخلة في قضاء الله تعالى، لا بالذات، بل انما بالعرض. على ما قد بسطنا القول الفصل فيه في كتاب الايقاظات. فاذن، كون الارادة الحقّة الالهية غير متعلّقة بالشرور بالذات، لا بصادم كون ارادة الخير عين العلم الذي هو بعينه مرتبة الذات الحقّة الاحدية. فارادة الخير، وزانها بالاضافة الى صفة العلم وزانُ السمع والبصر. اليس السمع والبصر من صفات الذات، وعين الذات الحقّة الواجبة التي هي بعينها العلم التامّ المحيط بكلّ شيء؟ ثمّ السمع سمع لكلّ مسموع، لا لكلّ شيء، والبصر بصر بالقياس الى كلّ مبصر، لا بالنسبة الى كلّ شيء. فكذلك الارادة الحقّة. فذاته سبحانه علم بكلّ شيء ممكن، وارادة لكلّ خير ممكن، وسمع بالنسبة الى كلّ شيء مسموع، وبصر بالقياس الى كلّ شيء مبصر، وقدرة على كلّ شيء مقدور عليه. والشرور الواقعة في نظام الوجود، سواء

١٢

١٥

١٨

٢١

عليها اكانت في هذه النشأة الاولى ام في تلك النشأة الاخرة ، ليست هي مرادة بالذات ومقتضية بالذات ، بل انما هي مرادة بالعرض ومقتضية بالعرض . فهي داخله في القضاء ، لا بالذات ، بل بالعرض ، من حيث انها لوازم الخيرات العظيمة الواجبة الصدور عن الحكيم الحق والخير المطلق ، وان كانت واقعة في القدر بالذات . وستزداد في ذلك استبصاراً في القبس العاشر ، ان شاء الله العزيز العليم . فتعرف وتثبت ، ولا تتخبط . ثبتك الله على القول الصراخ الثابت والدين الخالص الكامل .

وَمَيْضُ

فان قلت : فما شانك ؟ - فيما رواه ابو جعفران ، ابو جعفر الكيني رئيس المحدثين في جلمعه الكافي ، وابو جعفر الصدوق ابن بابويه القمي ، في كتاب التوحيد ، وفي كتاب عيون اخبار الرضا ، عن سادتنا الطاهرين ، واثمتنا المعصومين ، خزنة اسرار الوحي وحفظة احكام الدين ، صلوات الله وتسليماته عليهم اجمعين ، في حدوث الارادة والمشية ، وانها من صفات الفعل ، لامن صفات الذات ؟

قلت : سبيلي في ذلك ان « الارادة » قد تطلق ويُرَام بها الفعل المصدرى بالفتح ، اعني الاحداث والايجاد ، او الفعل الحاصل بالمصدر بالكسر ، اعني نفس المعلول الحادث المتجدد . وانه كما لعلمه سبحانه بالاشياء مراتب ، واخيرة مراتبه وجود الموجودات وصدورها عنه سبحانه ، منكشفة غير محتجبة ، على معنى ان وجودها وفيضانها عنه ، منكشفة عنده ، غير عازبة ولا محتجبة عنه ، هو بعينه معلوميتها له ، لا عالميتها بها ، على ما قد حققناه في كتاب التقديسات ، اذ عالميتها بها غير منبعثة عن وجودها ، بل انها من جهة علمه بنفس ذاته سبحانه على اتم الوجود وافضل الانحاء ؟ فكذلك لارادته ، جل سلطانه ، مراتب ، واخيرة مراتب الارادة هي بعينها ذوات الموجودات وهوياتها المتقررة بالفعل . وانما هي عين الارادة ، بمعنى مراديتها له ، لا بمعنى مريدتها لها . ثم المرادية ايضاً بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضياً بها ، لا بمعنى كونها مرضياً بها عنده . فان مابه فعلية الرضا ومبدأية التخصيص ، هو نفس ذاته سبحانه ، بحسب

جوده ورحمته وعنايته وخيريته . وذلك اقوى في الاختيار ممّا ان يكون انبعاث الرضا بالفعل عن امرمّا زايد على نفس ذات الفاعل ، وممّا ان تكون فاعليّة الفاعل ، لانبفس ذاته ، بل بامرّمّا يلحق جوهر ذاته .

٣

فاذن ، مجعولاته سبحانه مرضىّ بها ، قبل الصدور وعند الصدور على سبيل واحد . وليس يتجدّد له الرضا عند الصدور عنه بالفعل . بل انّمّا الحادث المتجدّد وجود الاشياء

٦

عنه سبحانه بالفعل ، مرضيّةٌ ، لامرّمّا في ذات الفاعل اوفى جهات ذاته اصلاً . و بالجملة ، انّمّا الامر في الارادة على مضاهاة الامر في العلم . فانّ المعلوماتيّة التي هي بعينها ذوات الموجودات المتقرّرة وهويّاتها ، انّمّا معناها وجود الاشياء وتقرّرها بالفعل ،

٩

منكشفةٌ لامنكشفيّتها بالفعل ، اذ منكشفيّتها حاصلّة بالفعل قبل التقرّر وعند التقرّر على سبيل واحد ، حيث انّ مابه الانكشاف هو نفس ذات الجاعل التامّ العليمّ السلام .

والمنكشفيّة ، اذ ذاك ، اقوى ممّا اذا كان مابه الانكشاف هو وجود جوهر ذات المعلوم بالفعل ، او لحصول صورته الظليّة . فنّ المستبين انّ الشيء الواحد بعينه ، يصحّ ان تكون

١٢

له صور ظليّة غير محصورة ، بحسب اذهان كثيرة او بحسب اوقات كثيرة ، وليس يصحّ الا ترتّب جوهر ذات المجعول الواحد بعينه على نفس ذات جاعله التامّ الواحد بعينه .

١٥

فلامّحالة انكشاف الجاعل التامّ ، اقوى واتمّ افادة لتعيّن ظلّه الذي هو جوهر ذات مجعوله المنبعث عن نفس ذاته من انكشاف الصورة الظليّة .

فاذن ، قد استبان انّ الارادة التي هي عين هويّات المخلوقات ، انما هي تقرّرها وجودها بالفعل مرادةٌ مرضيّةٌ . وهي بهذا المعنى ليست صفةً للمخلوق متجدّدةً له

١٨

اخيراً ، بل هي من شئون هويّات المخلوقات الحادثة المتجدّدة . فهذا ماريّم به في كلمات انوار عالم العقل والحكمة واقمار سماء القدس والعصمة واحاديثهم ، صلوات الله وتحيّاته

٢١

وتسليماته على ارواحهم واجسادهم . فليعلم .

وَمِيْضُ

بالحرى بنا ان نفسّ متون بعض النصوص هنا لكّ ، ليكون ذلك مقياساً وميزاناً

ودستوراً ، يُقاسُ به ويُصارُ إليه ويُسارَ على مَسِيرِهِ في هذا الباب .

- فنفقول : من طريق أبي جعفر الكليني ، رضى الله تعالى عنه ، في جامعه الكافي ، في كتاب التوحيد ، في باب الارادة . انتهت من صفات الفعل من ثلاثياته في الصحيح ، عن صفوان بن يحيى ، قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : اخبرني عن الارادة ، من الله ومن الخلق . قال . فقال : الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل . واما من الله ، فارادته إحداثه ، لا غير ذلك ، لانه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر . وهذه الصفات منفية عنه ، وهي صفات الخلق . فارادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له « كن » فيكون ، بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسانٍ ولا همةٍ ولا تفكيرٍ ولا كيفٍ لذلك ، كما انه لا كيف له .

- قلت : « الضمير » هو تصوّر الفعل « وما يبدو بعد ذلك » ، اعتقاد النفع فيه تعقلياً او تخيليّاً او ظنيّاً ؛ ثم انبعث الشوق من ذلك ، ثم تأكّد الشوق واشتداده ، الى حيث يبلغ النصاب فيصير اجماعاً . فتلک مبادئ الافعال الاختيارية فينا . والله سبحانه متقدّس عن ذلك كله . فالفعل الاختياري يترتب فينا على الروية والهمة والتفكير والشوق والاجماع والقصد ، فهي متوسطة بين ذاتنا وبين الفعل ، وفي الجنب الوجوبي القدوسي ، مترتب على نفس ذات الاحدية وعلمه بنظام الخير في مقدوراته ، من حيث علمه بنفس ذاته ، من غير ان يتوسط بين ذاته الواجبة من كل جهة وبين افعاله الاختيارية شيء من الصفات والاحوال العارضة للذات ، اذ ليس يعرض ويسخ لذاته شيء من الاحوال اصلاً . فنفس ذاته القيوم الواحد الاحد ، ارادة لما يريد من مجعولاته ومصنوعاته التي هي خيرات نظام الوجود . ونفس علمه السابق ، اختيار ومشية لافعاله الاختيارية . ولا ارادة ومشية هناك وراء نفس الذات ، الا نفس هوية الفعل الحادث واحداثه واجباده . ولا كيف لمشيته وارادته ، كما لا كيف لذاته .

ومن طريقه في هذا الباب ، عن هشام بن الحكم ، في حديث الزنديق الذي سأله ابا عبد الله ، عليه السلام . فكان من سؤاله ان قال له : فله رضاءً وسخط ؟ فقال ابو عبد الله ،

عليه السلام: نعم، ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين. وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال، لان المخلوق اجوف مُعْتَمِلٌ مُرَكَّبٌ، للاشياء فيه مدخلٌ. وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه، لانه واحد واحد الذات واجدى المعنى. فرضاه ثوابه، وسخطه عقابه، من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال، لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين.

والصدق، رضوان الله تعالى عليه، رواه بعينه في كتاب التوحيد، وفيه: ان الرضا والغضب دخال يدخل عليه، وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه، لانه واحد احدى الذات واحد المعنى.

قلت: وانما كان المخلوق اجوف، لان كل ممكن زوج تركيبى مزدوج الحقيقة من الجنس والفصل، وايضا من الماهية والانية، وايضا من الامكان بحسب سنخ الذات والوجوب من تلقاء الاستناد الى العلّة الجاعلة، ومن مفهوم مبالقوة، بحسب طباع الامكان الذاتى، ومفهوم مبالفعل، بحسب الوجوب من تلقاء اقتضاء الفاعل. فكل ممكن، فهو اجوف الذات لامحالة. وكل متعلق الوجود بالمادة الهيولانية من جملة الممكنات، فله اجوفية اخرى ايضا، من حيث ماله بالقوة من الكمالات فى الفطرة الثانية، بحسب القوة

الاستعدادية. فما لاجوف لذاته بوجه من الوجوه اصلا، انما هو الله الواحد الاحد الحق الصمد، لا غير. وتأويل «الصمد» هو ما لاجوف له ولا مدخل لمفهوم من المفهومات وشيء من الاشياء وحيثية من الحيشيات واعتبار من الاعتبارات، فى ذاته الاحدية الحقة من كل جهة، ووجوده الواجب التام فوق التام من كل وجه. ومن هذا الطريق بعينه، عن هشام بن الحكم، فى حديث الزنديق الذى سأل ابا عبد الله عليه السلام، انه قال له: اتقول انه سميع بصير؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام؟ انه سميع بصير. سميع بغير جارحة، بصير بغير آلة. بل يسمع بنفسه ويُبصِر بنفسه. وليس قولى انه سميع بنفسه، انه شيء والنفس شيء آخر ولكنى اردت عبارة عن نفسى، اذ كنت مسؤولاً، وافهما لك، اذ كنت سائلاً، فاقول: يسمع بكماله، لان كلّه له بعض، لان الكلّ لنا له بعض،

ولكن اردت اِفهامَكَ والتعيرَ عن نفسى . وليس مَرَجِى فى ذلك كله الا الى الله
السميع البصير العالم الخير ، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى .

ومن طريق الكافى ايضا فى باب حدوث الاسماء ، عن عبد الاعلى عن ابى عبد الله ،
عليه السلام ، قال : اسم الله غير الله . وكل شئ وقع عليه اسم شئ ، فهو مخلوق ، ما خلا الله .
واما ما عَبَّرَتهُ اللُّسُنُ او عَمِلَتْهُ الِايْدِى ، فهو مخلوق . والله غاية من غايه ،
والمُغَيَّبِى غيرُ الغايه . والغايهُ موصوفةٌ ، وكل موصوف مصنوع ، وصانع الاشياء غير
موصوف بحد مسمى لم يكن ، فتُعَرَفُ كينونيتُهُ بصُنْعِ غيرِه ، ولم يُكُنْه الى غاية
الا كانت غيرَه ، لا يذل من فهم هذا الحكم ابداً . وهو التوحيد الخالص . فَآرَعَوْهُ
وصدَّقوه وتفهموه ، باذن الله . مَنْ زعم انه يعرف الله بحجاب او بصورة او بمثال ،
فهو مشرك ، لان حجابِه ومثاله وصورته غيرُه . وانما هو واحد موحدٌ ، وكيف
يوحيدَه مَنْ زعم انه عرفه بغيره ؟ وانما عرف الله من عرفه بالله . فمن لم يعرفه به ،
فليس يعرفه ، انما يعرف غيرَه . ليس بين الخالق والمخلوق شئ ، والله خالق الاشياء
لا من شئ كان . والله يُسمِى باسمائه ، وهو غير اسمائه ، والاسماء غيره .

قلت : « عَبَّرَته » إمّا بالتخفيف من عَبَّرَ الرؤيا يَعْبُرُها عبارةً وَعَبَّرَاً ، اذا
فسرها واوتلها وخبر بما يؤولُ اليه امرُها . يقال : فلان عابر الرؤيا ، وعابر للرؤيا . وفي
التنزيل الكريم : « ان كنتم للرؤيا تعبرون » . وهذه اللام يسميها ائمة العلوم اللسانية « لام
التعقيب » لانها قد عقيبت الاضافة . والعاير ايضا الناظر فى الشئ المتدبر فى امره ،
والمعتبرُ المستدل بالشئ على الشئ ، وامّا بالتشديد على الحذف والايصال ، اى عبّرت
عنه . و « عملته الایدی » ، سواء عليها اكانت ايدى الابدان والاجساد ، ام ايدى الازدهان
والافكار ، و « اكانت الازدهان القوى السافلة » ، ام اذهان العقول العالية . و « الله
غاية من غايه » اى انه سبحانه غاية كل من وضع له غاية وجعله ذا تلك الغاية . و
« المُغَيَّبِى غير الغايه » تنبيه على فساد وهم من غيَّاه وبطلان زعمه . « بحد مسمى » إمّا
على الاضافة الى مسمى ، او على التوصيف به . « لم يكن » اى ذلك المسمى المحدود او

- ذلك الحدّ المسمّى « فتُعَرَّفُ كَيُونِيَّتُهُ » على المجهول، والعائد إمّا لمسمّى او لحدّ .
- « بصنع غيره » لاضافة الى الفاعل ، والعائد فى « غيره » ايضا إمّا لمسمّى او لحدّ . و « لم يُتَنَاهَ الى غاية » على المجهول ، او على المعلوم . وحاصل مغزاه انّ المُعَيَّنَا غير الغاية ، والغاية الموضوعّة له ، لاحالة موصوفة معلومة الوصف محدودة الكنه مكنوّهة الحدّ موهومة الذات . وكلّ موصوفٍ موهومٍ او معقولٍ ، لاحالة مصنوع . فصانع الاشياء على الاطلاق يجب ان يكون غير موصوفٍ بحدّ ، اذ ذلك الحدّ لاحالة مصنوع معلول ، لم يكن كائنا بذاته . فتُعَرَّفُ كَيُونِيَّتُهُ يُصْنَعُ غيره ايّاهُ ، ولم تنه العقولُ والالوهامُ الى غاية ، الا وهى غير مرتبة عزّه وجلاله ، ودون ما ينبغي له . ويليق بجناب قدسيه وكما له ، عزّ مجده وجلّ سلطانه . « لا يذلّ من فهم هذا الحكم » الحكم بالضمّ ، هو الحكمة من العلم ، وايضا مصدر « حكم بينهم بحكمٍ » اى قضّى . قاله الجوهرى فى الصحاح . والحكمة معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم . ومنه فى التنزيل الكريم : « ربّ هب لى حكمتنا » . وقال بعض اصحاب التفسير : اى كمالاً فى العلم والعمل استعِدُّ به خلافة الحقّ ورياسة الخلق .
- « فَآرَعَوْهُ » امّا بالوصل من الرعاية ، بمعنى الحفظ ، اى فاحفظوه وارقبوه . يقال « رَعَاهُ يَرْعَاهُ رِعَايَةً » و « راعاه يُرَاعِيهِ مُرَاعَاةً » او من « الرِّعَايَةِ » بمعنى الوفاء ، و ذلك لغة معروفة ، وامّا بالقطع من « آرَعَاهُ سَمْنَعُهُ يُرْعِيهِ » اى اصغى اليه ، او من « آرَعَيْتُ عَلَيْهِ اُرْعَى اِرْعَاءً » اى ابقاءً وحفظاً ورفقاً وقياماً باداء حقوقه .
- و . « انما عرف الله من عرفه بالله » من عَرَفَ الله سبحانه من جميع جهاته الكمالية بنفس ذاته الحقّة الاحدية ، لا بمفهوم آخر وحيثيّة اخرى ، وراء مرتبة نفس ذاته ، فقد عَرَفَ الله بالله ، ومن عرفه من حيث الصفات والكمالات بمفهومات متغيرة وحيثيات متكثّرة واعتبارات زائدة على نفس حيثيّة ذاته الاحدية الحقّة ، فلم يعرفه ، بل عرف ، امورا موهومةً مصنوعةً ، وراء ذاته . ومن سبيل آخر ، انما عرف الله عزّ وجلّ من عرفه ، لباستشهاد من الخلق عليه ، بل بالنظر فى طباع الوجود بما هو هو ، اذ ليس مطابقةً الانفس ذاته سبحانه .

وَمَيْضُ

- ٣ انَّ شِرْ ذِمَّةً من المتكَلِّفِينَ ، كَبعض المعتزلة ، وَلُحْمَةً من المتفلسفين ، كابي البركات البغداديّ ومن على طريقته ، تذهب اوهامهم الى اثبات ارادة متجدّدة لله سبحانه ، هي من صفاته وجهات ذاته على التجدد ، عند حدوث كلِّ حادث متجدّد من معلولاته ، بها يتعيّن حدوث الحادث ويتخصّص الطرف المختار . وهذا الخَرَصُ والتخمين منهم ، ان هو الا حَيُودٌ عن سبيل الفعل والحادث في معرفة الربّ .
- ٦ افكيف يصحّ ؟ — ان يكون الواجب الحقّ من كلّ جهةٍ ، بالقوّة من حيث وصفٍ ماّ اولاً ، ثمّ اذا هو له بالفعل اخيراً . ولو ساغ ذلك ، لاستند الى مخرج يُخْرِجُه من القوّة الى الفعل بالضرورة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .
- ٩ وايضاً ، ليس من الثابت بالاصول البرهانية ؟ — انّه سبحانه يعلم ، في مرتبة ذاته ، نظام الخير فيما عدا ذاته ، على الوجه الاكمل ، وليس يليق بوجود الجواد الحقّ وحكمة الحكيم المطلق ، ان يعلم ماهو حسن وخير في نفسه على جهة حسنة وخير يتّ في نفسه ، من غير ان يكون على منافاة لذاته ولما عليه ذاته ، وهو لا يرضاه .
- ١٢ فاذن ، انما المتجدّد نفس ذوات المجعولات والمعلومات والمرادات ، لاشي عمّا في ذات الجاعل العليم المرید ، او جهة ماّ من جهات ذاته . فهو ، جلّ ذكره ، في مرتبة ذاته يَرْضَى نظام الخير المعقول من معقوليّة ذاته غير تائق اليه ، ثمّ يفعل النظام الاكمل المعلوم على ما في وَسْع طباع الامكان ان يقبله ويحتمله ، جوداً ورحمةً وتفضلاً وتطوّلاً ، لابهمة وتشوّق وتفكّر وروية . فاذن ، انما الداعي في فعله سبحانه ، هو علمه بالنظام الاكمل ، وهو عين ذاته الاحدية ، جلّ سلطانه ، واليه مرجع ارادته ومشيتّه وعنايته وحكمته . فاذن ، انما الله سبحانه بحسب نفس ذاته الاحدية ، فاعل نظام الكلّ الّذي هو الانسان الكبير وغايته الاولى والاخيرة ، اعنى غاية الغايات الّتي هي غاية كلّ غاية . فهذه جادة سبيل الحقّ ، ومسلك الحكماء الرايين .
- ٢١ فاما المتكَلِّفون والمتفلسفون ، ففي كلّ تبة يتيهون وفي كلّ واد يهيمون . قال

في شرح الاشارات: ان المتكلمين احتاجوا الى اثبات شيء للفاعل المختار، بسببه يتخصّص الطرف الذي يختاره، فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف، وهي متجدّدة عند بعض المعتزلة، وقديمة عند الاشاعرة، وغير زائدة على علمه عند الكعبي^٣. فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجدّدة، ثم قال: واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجدّدة، لا يعترفون بتجدّد شيء غير الفعل اصلا، مع قولهم امّا يكون بعض الاوقات اصاح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت. فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدّد شيء وابطل القول بان لا يتجدّد شيء، اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدّد.

وَمَبْضُ

قال خاتم برّعة المحصلين، في شرح رسالة مشكلة العلم، المسئلة العشرون في عنايته ولطفه وهدايته: عنايته علمه بنظام الكلّ على ما هو عليه، ونظام امور كلّ جزء نظاما تابعا لذلك النظام وداخلا فيه. ولطفه تصرفه في جميع الذوات والصفات دائما، تصرفات كلّية وجزيّة، من غير شعور غيره بذلك. وهدايته هبّيته الشعور لكلّ ذى شعور بما هو اليق به ليطلبه، دون ما هو ليس اليق به.

المسئلة الحادية والعشرون، في معنى حكيمته وجوده تعالى: حكيمته ايجاد الموجدات على احكم وجه واتقنه، وسوق ما هو ناقص منها من مبدأها الى كما لها سوقا ملأها. وجوده فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويق على كلّ من يتقدّر ان يقبّله بقدر ما يقبّله. والفاضلون بالصفات المختلفة، اختلفوا في ان اى الصفات اقدم من غيرها. فقال بعضهم: العلم اقدم، لان القدرة تتعلق بما يعلم امكان وقوعه، لا غير. وقال بعضهم: القدرة اقدم، لان المعلوم ما لم يصدر عنه، لم يمكن تعلّق العلم به. وقال قوم: الجود اقدم، لان الصفات اذا كانت مغايرة للذات، كانت صادرة عنه، والاّ صدار هو الجود. وكلّ هذه المباحث هوس. انتهى كلامه بالفاظه.

وَمَبْضُ

لقد بلغ شريكنا في الرياسة النصاب الاقصى^١ من تحقيق القول في العلم والارادة والقدرة

والعناية والجلود والحكمة ، في كتبه ورسائله ، وحققت مغزى الكلام في ان الله سبحانه ، هو
الفاعل والغاية لنظام الوجود ولوجود كل موجود . وليس ينفي الاغراض المترتبة والغايات
المتوسطة . بل يقول الغاية الاخيرة التي غاية الغايات ومنهاها ، انما هي الذات القيومية
الواجبة الاحدية .

٣

قال في التعليقات : تعليق : العناية هي ان يُوجد كل شئ على ابلغ ما يمكن فيه
من النظام .

٦

تعليق : في بيان ارادته : هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، وهي مقتضى
ذاته ، فهي غير متافية له ، ولانه يعشق ذاته . فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته .
فكونها مرادة له ، ليس هو لاجل غرض وراء ذاته ، بل لاجل ذاته ، لانها مقتضى ذاته .
فليس يريد هذه الموجودات لانها هي ، بل لاجل ذاته ، ولانها مقتضى ذاته . مثلاً ،
لو كنت تعشق شيئاً ، لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لاجل ذلك الشئ . ونحن انما
نريد الشئ لاجل شهوة او لذة ، لاجل ذات الشئ المراد . ولو كانت الشهوة واللذة
او غيرهما من الاشياء ، شاعرة بذاتها ، وكان مصدر الافعال عنها ذاتها ، لكانت مريدة
لتلك الاشياء لذاتها ، لانها صادرة عن ذاتها . والارادة لانكون الا لشاعر بذاته .

١٢

ثم قال : وقد بينا ان واجب الوجود تام ، بل فوق التمام . فلا يصح ان يكون
فعله لغرض . فلا يصح ان يعلم ان شيئاً هو موافق له ، فيشتاقه ، ثم يحصل له . فاذن ،
ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشئ في نفسه خيرٌ وحسنٌ ، ووجود ذلك يجب
ان يكون على الوجه الفلاني ، حتى يكون وجوداً فاضلاً ، وكون ذلك الشئ خيرٌ من لا
كونه . فلا يحتاج ، بعد هذا العلم ، الى ارادة اخرى ؛ ليكون الشئ موجوداً . بل نفس
علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل ، هو سببٌ موجبٌ لوجود تلك
الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل . وبالجملية ، فلوازم ذاته ، اعني المعلومات ،
لم يكن يعلمها ، ثم رضى بها . بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته ، كان نفس صدورها
عنه نفس رضاه بها . فاذا لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته ، بل مناسباً لذات الفاعل ،

١٥

١٨

٢١

وكل ما كان غير مناف ، ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله ، فهو مراده ، لانه مناسب له . فنقول : هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود ، بذاته المعشوقة له ، مع علم منه بانه فاعلها وعلتها . وكل ما صدر عن شيء على هذه الصفة ، فهو غير مناف ٣ له ، فهو مراده . لذلك الفاعل . وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف . فاذن ، الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود . وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض ، لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة له . فيكون رضاه بصدور ٦ الاشياء ، لاجل ذاته ، فتكون الغاية في فعله ذاته .

ومثال هذا انتك اذا احببت شيئا لاجل انسان ، كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان ، فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته . ومثال الارادة فينا نحن ، اننا نريد شيئا ٩ ونشأقه ، لاننا محتاجون اليه ، و واجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ، ولكنه لا يشاق اليه ، لانه غنى عنه . فالغرض لا يكون الا مع الشوق ، فانه يقال « لم طلب هذا ؟ » فيقال « لانه اشتهاه » . وحيث لا يكون الشوق ، لا يكون الغرض ، فليس هناك ١٢ غرض في تحصيل المقصود ، ولا غرض فيما يتبع تحصيله ، اذ تحصيل الشيء غرض ، وما يتبع ذاك التحصيل من النفع غرض ايضا . والغاية قد تكون نفس الفعل ، وقد تكون نفعا تابعا للفعل ، مثلا ، كالمشي قد يكون غاية ، وقد يكون الارتياض غاية ، وكذلك البناء ١٥ قد يكون غرضا ، وقد يكون الاستكثار به غرضا . ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ، ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله ، حتى كانت الامور على غاية النظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال . فان كان واجب ١٨ الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو ايضا الغاية والغرض . وكذلك لو عرفنا ، مثلا ، الكمال في بناء بيت ، ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال ، كان الغرض ذلك الكمال . فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل ، كان الفاعل والغرض واحدا . ٢١

ومثال هذه الارادة فينا ، اننا اذا تصورنا شيئا ، وعرفنا انه نافع اوصواب ، حرّك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ، ما لم يكن هناك مرجح ، ولم يكن هناك مانع ،

- فلا يكون بين التصوّر والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشوقية ، ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد . فكذلك ارادة واجب الوجود . فانّ نفس معقوليّة الاشياء له ،
- ٣ على الوجه الذى اوأنا اليه ، هى علّة وجود الاشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يعقله وطلب لحصوله . ونحن انّما نحتاج الى القوة الشوقية ، ونحتاج فى الارادة الى الشوق ، لنطلب بالالات ما هو موافق لنا ، فانّ فعل الات يتبع شوقا يتقدّمه . وهناك ليس
- ٦ يُحتاج الى هذا الشوق واستعمال الات . فليس هناك الا العلم المطابق بنظام الموجودات ، وعلمه بافضل الوجوه التى يجب ان تكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات . وهذا هو العناية بعينها فانّا لو رتبنا امرا موجودا ، لكنّا نعقل اوّلا النظام الفاضل ، ثمّ ترتّب الموجودات التى كنّا نريد ايجادها ، بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه . فاذا كان
- ٩ النظام والكمال نفس الفاعل ، ثمّ كان تصدر الموجودات عن مقتضاه ، كانت العناية حاصلة هناك ، وهى نفس الارادة ، والارادة نفس العلم . والسبب فى ذلك انّ الفاعل والغاية شىء واحد ، والعناية هى ان يعقل واجب الوجود بذاته انّ الانسان كيف يجب ان تكون اعضاؤه ، والسماء كيف يجب ان تكون حركتها ، ليكونا فاضلين ، ويكون نظام
- الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او طلب او غرض آخر ، سوى
- ١٥ علمه بما ذكرناه ، من موافقه معلوميه لذاته المعشوقة له . فانّ الغرض - وبالجملة ، النظر الى اسفل - ، اعنى لو خلق الخلق طلبا للغرض ، اعنى ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة فى الخلق ، اعنى ما يتبع الخلق - طلب كمال لم يكن لو لم يُخلق . وهذا لا يليق
- ١٨ بما هو واجب الوجود من جميع جهاته .
- ثمّ قال : فقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته ، وانّها بعينها علمه ، وهى بعينها عنايته ، وان هذه الارادة غير حادثة . وبيّنا انّ لنا ايضا ارادة على هذا الوجه .
- ٢١ تعليق فى بيان قدره : كما انّ البارئ الاول ، اذا تمثّل تبع ذاك التمثّل الوجود ، كذلك نحن اذا تمثّلنا تبعه الشوق . واذا اشدقنا ، تبعه لتحصيل الشىء حركة الاعضاء . واعلم انّ القدرة ، هى ان يكون الفعل متعلّقا بمشيئته ، من غير ان يعتبر معها شىء آخر .

- والقدرة فيه تعالى عند علمه ، فأنّه اذا علم وتمثّل ، فقد وجب وجود الشئ . والقدرة
 فينا عند المبدأ المحرك ، وهو القوة المحركة للقوة العالمية . والقدرة فيه خالية عن
 الامكان ، وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب ، من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء ٣
 احد الجزئين ، لانه اراد ولانه لم يُرِد . وليس هو مثل القدرة فينا ، فانّ القدرة فينا
 هي بعينها القوة ، وهي فيه تعالى الفعل فقط . فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه ، كان فيه
 امكان . وواجب الوجود منزّه عن ذلك . وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي بعينها ارادته ٦
 وعلمه ، كان في صفاته تكثّر . فيجب ان يكون مرجعها الى العلم ، كما كان مرجع ارادته
 الى علمه . والارادة فينا تابعة لغرض ، ولم يكن فيه لغرض البتّة ، غير ذاته .
- ثمّ قال : وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض ، فهو رِضاه ، لانّها تصدر ٩
 عنه ، ثمّ يرضى بصدورها عنه . والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان . فهو اذا فعل ،
 فقد شاء ، واذا لم يفعل ، فانه لم يشاء ، ليتّم الفعل والقدرة .
- تعليق : الحكمة معرفة الوجود الواجب ، وهو الاول تعالى . ولا يعرفه عقل ، كما ١٢
 يعرف هو ذاته . فالحكيم بالحقيقة ، هو الاول تعالى . و«الحكمة» عند الحكماء تقع على العلم
 التام ، والعلم التام في باب التصوّر ان يكون التصوّر بالحدّ ، وفي باب التصديق ان يعلم
 الشئ باسبابه ، ان كان له سبب ، فامّا ما لا سبب له ، فانه يتصوّر بذاته ويعرف بذاته ١٥
 كواجب الوجود ، فانه لاحد له ويتصوّر بذاته ، اذ لا يحتاج في تصوّره الى شئ ، اذ
 هو اوّل التصوّر ، ويعرّف بذاته ، اذ لا سبب له . وتقع على الفعل المحكم ، والفعل المحكم
 هو ان يكون اعطى الشئ جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده ، ١٨
 بحسب الامكان ، ان كان ذلك الامكان في مادّة ، فبحسب الاستعداد الذي فيها ، وان
 لم يكن في مادّة ، فبحسب امكان الامر في نفسه ، كالقول الفعّالة . وبالتفاوت في الامكانات
 تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات . فان كان تفاوت الامكانات في النوع ، ٢١
 كان الاختلاف في النوع ، وان كان ذلك التفاوت في امكانات الاشخاص ، فاختلف الكمال
 والنقصان يكون في الاشخاص . فالكمال المطلق ، حيث يكون الوجوب بلا امكان ، والوجود

بلاعدم ، والنعل بلاقوة ، والحقّ بلاباطل . ثمّ كلّ قال فأنّه يكون انقاص من الأوّل
اذكلّ ماسواه ، فأنّه ممكن في ذاته . ثمّ الاختلاف بين التوالى في الاشخاص والانواع ، يكون
بحسب الاستعداد والامكان . فكلّ واحد من العقول الفعّالة ، اشرف ممّا يليه . وجميع
العقول الفعّالة اشرف من الامور الماديّة . ثمّ السماويّات من جملة الماديّات . اشرف من
عالم الطبيعة ، ونريد بالاشرف ههنا ما هو اقدم في ذاته . ولايصحّ وجود تاليه ، الا بعد
وجود متقدّمة . وهذا ، اعنى الامكانيات ، هي اسباب الشرّ . فلهذا لا يخلو امر من الامور
الممكنة من مخالطة الشرّ ، اذا الشرّ هو العدم ، كما انّ الخير هو الوجود . وحيث يكون
الامكان اكثر ، كان الشرّ اكثر .

وكما انّه يُعْطى كلّ شيء ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه ، فكذلك يُعطيه ما فوق
المحتاج اليه في ذلك ، مثل ان يعطى الانسان الحكمة والعلم بالهيئة ، اذ ليس الانسان محتاجا
في بقاءه ووجوده الى علم الهيئة . فما لا بدّ منه في وجوده ، هو الكمال الأوّل ، والاخر هو
الكمال الثانی . فواجب الوجود يعلم كلّ شيء ، كما هو باسبابه ، اذ يعلم كلّ شيء من ذاته
التي هي سبب كلّ شيء ، لامن الاشياء التي هي من خارج . فهو بهذا المعنى حكيم ،
وحكمته علمه بذاته . فهو حكيم في علمه ، محكم في فعله ، فهو الحكيم المطلق . وايضا واجب
الوجود هو علّة كلّ موجود . وقد اعطى كلّ موجود كمال وجوده ، وهو ما يحتاج اليه
في وجوده . وبقائه وزاده ايضا ما لا يحتاج اليه في هذين .

وقد دلّ القران العزيز على هذا المعنى ، حيث قال : « ربّنا الّذى اعطى كلّ شيء
خسارته ، ثُمَّ هَدَى » فالهداية ، هي الكمال الّذى لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه ، والخلق
هو الكمال الّذى يحتاج اليه في وجوده وبقائه . وايضا ، حيث يقول : « الّذى قدّر فهدى » ،
وحيث يقول : « الّذى خلقنى فهو يهدين » ، فالخماء يسمّون ما يحتاج اليه الشئ في وجوده
وبقائه « الكمال الأوّل » ، وما لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه هو الكمال الثانی .

تعليق : واماّ الجود ، فهو افادة الخير بلاعوض . والافادة على وجهين : احدهما
مُعَامَلَة ، والاخر جود . فالمعاملة ان يعطى شيئا باخذ بذكره ، امّا عينا واماّ ذكره احسنّا

وامّا فوّحاً وامّا دعاءً . و بالجملة مايكون للمُعطى فيه رغبةً او غرض ، فانه المعاملة بالحقيقة ، وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث تكون معاوضةً ، ولا يَعدُّون ماسواه عوضاً . ولكن العقلاء يعرفون انّ كلّ ما فيه للمعطى رغبة ، ففيه فائدة ، والوجود حيث لا يكون عوض ولا غرض ، وذلك يكون لمريد وفاعل لا غرض له ، وواجب الوجود فعله وارادته كذلك . فاذن ، فعله هو الوجود المحض . انتهى كلام التعليقات بعبارته .

فقد استبان انّهم انّما ينفون عن فعل الله سبحانه غرضاً وغايةً ، بحسب صيُور الامر غير ذاته سبحانه . ويقولون : ذاته سبحانه غرض الاغراض وغاية الغايات ، اليه ينتهى كلّ غرض وكلّ غاية . فهو الغرض المطلق والغاية الاخيرة ، فهو منتهى الاغراض والغايات ومبدأ الاسباب والعلل . ولا ينفون الغرض والعلة الغائية ، بل يثبتون اغراضا وغايات مترتبة منتهية اليه سبحانه ، بخلاف الاشاعرة ، فانّهم يَسُدُّون باب التعليل ، ويستنكرون الغرض والعلة الغائية رأساً .

وميض

انّما العلة الغائية ، هي العلة الفاعلية بما هيّتها الفاعلية الفاعل فهي العلة الفاعلية اوّلاً بالحقيقة ، والغرض هو ملحوظ الفاعل . في فعله . وهما متّحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار . فهناك شيء واحد يسمّى ، بما انّه العلة الفاعلية عليّة لفاعلية العلة الفاعلة « علة غائية » ، وبما انّه معلوم الفاعل وملحوظه في فعله غرضاً . وكذلك الفائدة والغاية متحدّتان بالذات متغايرتان بالاعتبار ، فالخيريّة اللازمة للفعل ، من حيث تلزم الفعل وتترتب عليه ، فائدة ، ومن حيث ينتهى اليها الفعل ، غاية . و افعال الفاعل المرید المختار تكون فيها الامور الاربعة ، وتترتب الاغراض والغايات متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدأ الاغراض ومنّها ها ، وهو الغرض على الحقيقة ، والغاية الاخيرة التي هي مبدأ سلسلة الغايات ومنّها ها ، وهي الغاية عند التفتيش على الحقيقة . وانّما مرجع الغرض والغاية في فعل الله سبحانه على الاطلاق الى العناية ، ومرجعها اخيراً ، عند الفحص والتفتيش ، الى ذاته سبحانه ، بما انّه العلم التام بوجه الخير والارادة الحقّة لفعل

الخير بالذات مطلقا .

- ٣ فاذن ، الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر ، اعنى نظام الوجود من المبدأ الى الاقصى ومن المصدر الى الساقطة ، فاعله وغايته على الاطلاق اولاً واخيراً وبدأةً ومصيراً ، هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته ، اذ لا موجود ولا معقول وراءه ، الا ذات الله الاحدية الحقة على الحقيقة ، وأما كل جزء من اجزاء النظام ، فالغرض القريب والغاية القريبة منه خير نظام الكل وكمال نظام الوجود ، والمرجع اخيراً بحسب صيوة الامر ، عند الفحص والتفتيش ، الى العناية الاولى ، ثم الى ذات الله الاحد الحق سبحانه .
- ٦ فاذن ، قد استبان ان الفاعل المختار ، اذا كان ممكن الماهية ناقص الذات ، كان غرضه من الفعل استكمال ذاته او انتفاعه بخيرية فعله على وجه من الوجوه البتة . واذا كان واجب الذات تام الكمال وفوق التمام ، لم يكن لاحالة غرضه من الغاية ، الا اكمال الفعل ، من حيث توجيه العناية وتقتضيه الرحمة . وسياتيك ضرب من القول المبسوط فيه في مستقبل الامر ، ان شاء الله العزيز .
- ١٢

وَمَيْضُ

- لقد بلغ خاتم المحصلين البرعة نصاب التحصيل والتحقيق في نقد المحصل ، حيث قال امام المتشككين :
- ١٥ مسألة : لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض ، خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء .
- لنا ان كل من كان كذلك ، كان مستكملا بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقص لذاته ، ولان كل غرض يفرض ، فهو من الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على ايجاده ابتداءً ، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً . لا يقال : لا يمكن تحصيله الا بتلك الوسطة .
- ١٨ لاننا نقول : الذي يصلح ان يكون غرضاً ، ليس الا ايصال اللذة الى العبد ، وهو مقدور لله تعالى ، من غير شيء من الوسائط .
- ٢١

احتجوا بان ما يفعل لا لغرض ، فهو عبث ، والعبث على الحكيم غير جاز . قلنا : ان اردت بـ « العبث » الخالي عن الغرض ، فهذا استدلال بالشيء على نفسه . وان اردت

غيره فَبَيَّنَهُ .

- فقال الناقد البارع المحقق : اقول المعتزلة يقولون : فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل . وآلا ، لزم ترجيح من غير مرجح . والفقهاء يقولون : الحكم ٣ بالقصاص انما ورد من الشارع ، لينزجر الناس عن القتل . فهذا هو الغرض منه .
- ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع ، فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه ، على وجه يوافق الغرض . وبعض القائلين بالاغراض يقولون : المراد من « الغرض » ٦ سوقُ الاشياء الناقصة الى كمالاتها . فن الكمالات مالا يحصل آلا بذلك السوق ، كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان ، آلا بتحريكه ، وهو الغرض من تحريكه ، فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة بها ، محال . والحال غير مقدور عليه . ٩
- وقوله « الصالح لكونه غرضا ليس آلا ايصال اللذة الى العبد ، وهو مقدور من غير واسطة » ليس بحكم كلي . فان لذة اخذ اجره الكسب من غير الكسب ، ليس بمقدور . والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا ، بل يجب ان يزداد فيه بشرط ان يكون ١٢ من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض . واما قوله « الفاعل لغرض مستكمل بالغرض » حكم اخذه من الحكماء ، واستعمله في غير موضعه . فانهم لا ينفون ١٥ سوق الاشياء الى كمالاتها . وآلا ، لبطل علم منافع الاعضاء ، وقواعد العلوم الحكيمية من الطبيعيات ، وعلم الهيثة ، وغيرها ، وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار . بل يقولون : افاضة الموجودات عن مبدأها ، يكون على اكمل ما يمكن ، لابان يخلق ناقصاً ، ثم يكمله بقصد ثانٍ ، بل يخلقه مشتاقا الى كماله ، لباستيناف تدبير . ويعنون بـ « الغرض » استيناف ١٨ ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني .

- اما اهل السنة ، فيقولون : الله تعالى فعال لما يريد ، ليس من شان فعله ان يوصف ٢١ بحسنٍ او قبحٍ . فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم ، وكثير من المحرّكين يُحرّكهم الى غير غايات حركاتهم . ولا يُسأل في افعاله بـ « لِمَ ؟ » و « كيف ؟ » انتهى كلام نقد المحصل بعبارة .

فقد بان انَّ حِسْبَانَ اتِّفَاقِ الاشاعرة والحكماء على نفي التعليل بالغرض والعلّة الغائية مطلقاً ، كما قد انساق اليه ، وهم بعض من يتنطّع من المقلّدين ، انّما منشأه قلّة البِضَاعَةِ ، ومثّارُهُ طِفَافَةُ التحصيل ، وانّ الاشاعرة اَبْعَدُ خلقِ الله من مسلكِ الحكماء في سبيل هذه المسئلة . ٢

وَمَيِّضٌ

٦ انّ شريكنا في التعليم من حكماء الاسلام ، الشيخ ابانصر الفارابيّ ، قال في كتاب الجمع بين الرائيين . انّه لما كان الباريّ جلّ جلاله ، بانيّة وذاته مبايناً لجميع ماسواه ، وذلك له بمعنى اشرف وافضل واعلى ، بحيث لا يناسبه في انيّيته شيء ، ولا يشاكله ولا يُشَبِّهُهُ حقيقةً . ولا مجازاً ، ثمّ مع ذلك لم يكن بُدُّ من وصفه واطلاق كلّ لفظة كماليّة من هذه الالفاظ والمواظّة عليه . فانه من الواجب الضروريّ ان نعلم ، انّ مع كلّ لفظة نقولها في شيء من اوصافه ، معنى بذاته بعيداً من المعنى الّذي تنصّوره من تلك اللفظة . وذلك كما قلنا بمعنىّ اشرف واعلى ، حتّى اذا قلنا انّه موجود ، علمنا مع ذلك انّ وجوده لا كوجود سائر مادونه . واذا قلنا انّه حيّ . علمنا انّه بمعنىّ هو اشرف ممّا نعلمه من الحيّ الّذي هو دونّه . وكذلك الامرُ في سايرها . انتهى كلامه . ١٢

١٥ قلت : وحقيقة ذلك ما قد تظافرت به نصوص احاديث سادتنا الطاهرين ، خزنة الوحي وحملة العصمة وحفظة الدين ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم اجمعين ، انّه يجب في معرفة الله تعالى واثبات ذاته الاحد الحقّ وصفات ذاته واسماؤه الحسنی ، الخروج عن الحدّين ، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه . وفي عدّة احاديث حدّ الابطال وحدّ التشبيه . ونحن قد فصلنا القول الفصل هنالك ، في مواضع عديدة ، وسيُتلى عليك في مؤتلف الامر ، ان شاء الله العزيز العليم . ١٨

٢٤ ولقد احسن خاتم البرّعة المحصلين ، حيث قال في شرح رسالة مسألة العلم : المسئلة الخامسة عشر في انّ كونه حيّاً هل يرجع الى كونه عالمّاً ، او هو وصف زايد هل هذا المستند في اثبات الحيوة ، هو الّذي ذكرناه ، وهو ان العقلاء قصيد ووصفهم تعالى ٢٤

بالطرف الاشراف من طرفي النقيض . ولما وصفوه تعالى بالعلم والقدرة ، ووجدوا كل مالا حيوة له ممتنع الاتصاف بهما ، وصفوه بالحيوة ، لاسيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها عندهم .

ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة ، عليهم السلام ، هل يُسمّى علماً وقادراً ، ألا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟ وكل ما يميز نموه باوهامكم في ادق معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم ، والبارئ تعالى واهب الحيوة ومقدّر الموت . ولعل النمل الصغار تنوّهتم ان الله تعالى زُبَانِيَيْنِ كما لها ، فاتها تصوّر ان عدّ متهما نقصان لمن لا تكونان له . هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب ، واليه المتفرّع . انتهى كلامه .

قلت في الرواشح السماوية ، ان اهل هذا العصر حرفوا « زُبَانِيَيْنِ » ثنية الزباني ، وزُبَانِيَا النمل والعقرب قرّناها ، والزُبَانِيَانِ كوكبان نيّران على احد منازل القمر ، الى « زُبَانِيَتَيْنِ » بزيادة التاء ، وادخلها بين اليائين مثناة الزبانية . والزبانية ملائكة العذاب ، واحدها زبانية بكسر الزاي كعفريّة ، من الزبن بالفتح ، وهو الدفع . وقيل زبني . وكأنه نسب الى الزبن ، ثم غيّر للنسب ، كقولهم امسيئ مكسور الهزرة في النسبة الى امس . واصل الزبانية في جمع زبني زباني بالتشديد ، فقلبت زبانية بالتخفيف ، على تعويض التاء عن احدى اليائين . والصحيح ان الزبانيّين ثنية الزباني ، والزباني بالضم والتخفيف على وزن الحباري ، قرن العقرب ، او بفتح الزاي وكسر النون بعد الالف ، وهو المنسوب الى الزبن كالزبني بالكسر والتشديد ، على تعويض الالف عن الياء ، كما اليائي والنجاشي بالتخفيف فيما . وباجملة ضعف التحصيل بتدّر زرع العثرة وسوء التدبر شجرة ثمرتها السقطة . وفي المثل السائر : تعثر بقدميك خير من ان تعثر بلسانك ، وتعثر بلسانك خير من ان تعثر بقلمك . ومن الله التأييد والعصمة ، وبهذه ازمة الفضل ومقابلته الرحمة .

... ..

7. $\frac{1}{2}$ 5

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
84

10

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 84

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 277: 1033-1038.

$\frac{9}{10}$ $\frac{1}{10}$

2. H_2O 3. H_2O 4. H_2O 5. H_2O 6. H_2O 7. H_2O 8. H_2O 9. H_2O 10. H_2O 11. H_2O 12. H_2O 13. H_2O 14. H_2O 15. H_2O 16. H_2O 17. H_2O 18. H_2O 19. H_2O 20. H_2O 21. H_2O 22. H_2O 23. H_2O 24. H_2O 25. H_2O 26. H_2O 27. H_2O 28. H_2O 29. H_2O 30. H_2O 31. H_2O 32. H_2O 33. H_2O 34. H_2O 35. H_2O 36. H_2O 37. H_2O 38. H_2O 39. H_2O 40. H_2O 41. H_2O 42. H_2O 43. H_2O 44. H_2O 45. H_2O 46. H_2O 47. H_2O 48. H_2O 49. H_2O 50. H_2O 51. H_2O 52. H_2O 53. H_2O 54. H_2O 55. H_2O 56. H_2O 57. H_2O 58. H_2O 59. H_2O 60. H_2O 61. H_2O 62. H_2O 63. H_2O 64. H_2O 65. H_2O 66. H_2O 67. H_2O 68. H_2O 69. H_2O 70. H_2O 71. H_2O 72. H_2O 73. H_2O 74. H_2O 75. H_2O 76. H_2O 77. H_2O 78. H_2O 79. H_2O 80. H_2O 81. H_2O 82. H_2O 83. H_2O 84. H_2O 85. H_2O 86. H_2O 87. H_2O 88. H_2O 89. H_2O 90. H_2O 91. H_2O 92. H_2O 93. H_2O 94. H_2O 95. H_2O 96. H_2O 97. H_2O 98. H_2O 99. H_2O 100. H_2O

Journal of Management Education 26(8)

[illegible][illegible]

2000

... ..

...and the other is the fact that the ...

...and the other is the fact that the system is not yet fully operational. The system is still in the process of being developed and is not yet ready for use. The system is still in the process of being developed and is not yet ready for use.

... ..

القبس التاسع

في اثبات الجواهر العقلية ، ومراتب ترتيب نظام الوجود
في سلسلتيه البدئية والعوديّة.
ومضة

التم يقرّع سمعك في طبقات العاوم ، ولا سيما العلم الذي فوق الطبيعة ؟-
ان التناقض ، وهو تقابل السلب والايجاب بالذات ، انما حقيقته كون المفهومين احدهما
رفعاً للآخر والآخر مرفوعاً به . وهو بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين ، وليس
يتصحح بين اكثر من مفهومين ، سواء عليه اكان بين المفردات ام بين العقود . فيجب
ان يكون احدا المتناقضين حقيقته لامحالة في حد نفسه السلب والرفع ، اذ يكون هوسلبا
للآخر ورفعاً له ، والآخر الايجاب الاضافي بالنسبة اليه ، اذ هو مسلوب ومرفوع به ،
لاسلب ورفع له . فان لم يكن ايجابياً على الحقيقة ، كان سلباً ورفعاً للمفهوم آخر . فاعلم ،
اذن ، ان هذا النحو من التقابل بالذات ، منه ما هو بين مفهومين ، بحسب حمل على
بالنسبة الى موضوع واحد بعينه ، كما بين الانسان والآلا انسان ، والكاتب والآلا كاتب ،
اي بين المفهوم الايجابى على الحقيقة وبين سلبه ، او كما بين الآلا انسان والآلا لا انسان ، والآلا
كاتب والآلا لا كاتب ، اي بين المفهوم الايجابى الاضافي بالنسبة الى سلبه وبين سلبه .
فيمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات عرواً عنهما ، بحسب حمل «على» وهو حمل المواطأة ،
ومفهومه هو هو ، فكل شيء ، فهو انسان واما لا انسان مثلاً . وكذلك فهو اما
لا انسان واما لا لا انسان . ومنه ما بين مفهومين ، بحسب وجود «في» بالنسبة الى موضوع

واحد بعينه ، كما بين البياض ورفعه ، او بين سلب البياض ورفعه . فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات يوجد منسلخا عنهما ، بحسب وجود « في » و هو حمل الاشتقاق ، ومفهومه هو ذوهو . فكل شيء ، فهو امّا ابيض و امّا ليس هو بابيض ، وكذلك امّا ليس هو بابيض و امّا ليس ليس هو بابيض .

فاذن ، نقيض كل عقد سلبه ، بادخال حرف السلب عليه ، كما نقيض كل مفهوم مفرد سلبه ورفعه . و نقيض السالب بالذات سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لانه نقيضه بالذات . فالنقيض من سبيلي الحملين مطلقا ، هو السالب سلبا بسيطا ، ونقيض « كل انسان حيوان » « ليس كل انسان هو حيوان » و نقيض « لاشيء من الانسان بحجر » « ليس لاشيء من الانسان بحجر » الا انه يلزم من سلب الاستغراق في الايجاب تيقّن سلب البعض ، مع جواز الايجاب في البعض ، و من سلب الاستغراق في السلب تيقّن الايجاب في البعض و جواز سلب البعض . فلذلك قالوا . نقيض الموجب الكلّي سالب جزئي ، و نقيض السالب الكلّي موجب جزئي . و بالجملة . نقيض كل عقد ، هو رفعه . و ما غيّرت فيه الكميّة والجهة ، هو لازم النقيض ، لاهو ، فليستعرف .

وَمُضَّةٌ

واذ قد تعرّفت ان كل مفهوم ، فان له نقيضا من طريق حمل المواطأة ، و نقيضا من طريق حمل الاشتقاق ، وليس يصح لمفهوم واحد من سبيل كل من الحملين ، الا نقيض واحد ، فاعلم ان المتناقضين من سبيل حمل الاشتقاق ، كما يمتنع اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد ، فكذلك هما مصطدمان بحسب حمل المواطأة على موضوع واحد . فلا يصح ان تحمّل الراجحة و رفع الراجحة ، مثلا ، على شيء واحد ، حمل هو هو . فامّا المتناقضان من سبيل حمل المواطأة ، فانما هما ممتنعان الاجتماع من حيث المفهوم بحسب الحمل على موضوع واحد ، حمل هو هو . فامّا من حيث التحقق بحسب الوجود في موضوع واحد ، فغير مصطدمين بنبّة ، فالراجحة واللا راجحة ، مثلا ، يصح اجتماعهما بحسب الوجود في موضوع واحد ، و ان كانتا ممتنعتي الاجتماع ، بحسب حمل هو هو ، على

على شيء واحد اصلا . فالتفاحة الواحدة ، مثلا ، توجد فيها الراححة والآلا راححة ايضا ، كالشكل والمقدار مثلا ، ولا تحمل عليها الآلا راححة ، ولا تحمل الآلا راححة على شيء من الراححة اصلا .

٣

وَمَضَة

انّ لفظ « التقابل » فى اصطلاح حكمة ما فوق الطبيعة ، موضوع اوّلا لاصطدام مفهومين فى الحمل على بالذات ، بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، اجتماعاً وارتفاعاً . و يقال له تقابل الايس والليس . واحدهما بخصوصه لن يكون الآلا سالب الآخر ، وهو النقيض من سبيل حمل هو هو ، والآخر الآلا ايجابياً اضافياً بالاضافة اليه . ثمّ هو منقول منه الى اصطدام مفهومين بالذات فى الاجتماع بحسب الوجود « فى » بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، من حيثية تقيدية واحدة .

فان كان المتضادمان معنيين وجوديين ، ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر ، وبينهما المرتبة القصوى من الخلاف ، كما السواد الحقّ والبياض الحقّ ، فهما المتضادّان . و تقابلهما تقابل التضادّ ، بحسب اصطلاح الفلسفة الاولى التى هى علم ما فوق الطبيعة .

وان كانا معقولى الماهية ، كلّ بالقياس الى الآخر ، فهما المتضايقان . و تقابلهما تقابل التضايق . وكلّ منهما هو المضاف الحقّ ، كما الابوة والبنوة والاخوة والاخوة .

وان لم يكن كلاهما وجوديين ، بل احدهما فى قوة رفع الآخر ، فان كان مفهومه ليس هو مجرد سلب الآخر ، بما هو الساب فقط ، بل يعتبر فيه زيادة معنىّ ما ايجابى . فيُلاحظُ من حيث هو فقدُ الموضوع ما فى قوته ان يكون له ، اما بحسب شخصه ، كما العمى والبصر ، او بحسب نوعه ، كما الذكورة والانوثة ، او بحسب جنسٍ ما من اجناسه المترتبة ، كما العجمة والنطق والفردية والزوجية ، فهما القنية والعدم . و تقابلهما تقابل العدم والقنية .

٢١

وان كانا المتعبر فيه مجرد رفع الآخر ، بما هو الرفع فقط ، فهما المتقابلان بالاثبات

والنقي . وتقابلها تقابل السلب والایجاب . والسالب هو النقيض من سبيل حمل الاشتقاق سلبيًا بسيطًا ، سواء عليه أكان كلٌّ من الطرفين مفرد الاصدق فيه ولا كذب ، كما مفهوم السواد ٣ ورفع السواد ، واسود وليس باسود ، وكذلك مفهوم رفع السواد ورفع رفع السواد ، ومفهوما ليس باسود وليس ليس باسود ، ام مركبًا قولًا وعقدًا ، كما « زيد اسود » و « زيد ليس باسود » وكذلك « زيد ليس هو باسود » و « زيد ليس ليس هو باسود » .

فامّا على الاصطلاح المشهورى ، بحسب فنّ قاطيغورياس ، فليس يعتبر في التضادّ ٦ وجوديّة الضدين ، ولا قصوى الخلاف بينهما ، و يعتبر في العدم والقنية كون العدم فقدان شيء ، من شان فاقده من الموضوعات بحسب شخصه ان يكون له ، وفي الوقت الذى من شأنه ان يكون له لا من قبل او من بعد ، وكون الموضوع غير صحيح الانتقال من العدم ٩ الى القنية . والمضاف المشهورى ، هو اعتبار الاضافة مع ذات الموضوع ، كما الاب والابن والاخ والاخ .

وَمَصَّةٌ

١٢

ضابط تقسيم الحياتيات ، ان مطلق الحيثية اما حيثية تقييدية مكثرة لذات الموضوع ، في لحاظ العقل ، بحسب اختلافها وتكثرها ، وهى ما يعتبر في عنوان التعبير ١٥ عن ذات الموضوع من التقييد بمفهوم ما وراء سنخ جوهر الذات ، اما بحسب المعبر به والمعبر عنه جميعاً ، كما في حياتيات البشرط شيئية والبشرط لائية ، واما بحسب المعبر به فقط ، باعتبار نفس التعبير ، لا في جوهر الذات المعبر عنها ، حيث تكون الحكاية عن نفس ١٨ سنخ الذات و صرّف جوهرها ، من غير اعتبار امر ما من الامور فيها او معها اصلا ، كما في حيثية اللا بشرط شيئية الارسالية على محوضة الارسال و صيرافة الاطلاق ، بالقياس الى ماعدا مرتبة جوهر الذات مطلقا من كل جهة ، واختلاف المعبر عنه وتكثره ٢١ بالاعتبار حينئذ ، بحسب اعتبار القيد والتقييد ، في مقابلة هذه الحيثية التى هى حيثية البشرط شيئية ، وحيثية البشرط لائية دون هذه الحيثية التى هى حيثية نفس جوهر الذات بما هى هى ، من غير اعتبار امر ما غيرها معها اصلا . وكما في اجزاء الحدود التوسعية لبساط

المحدودات ، كالجنس الاقصى لكل مقولة ، والفصول المنطقية للانواع والاجناس في مقولات الموجودات جميعاً ،

- ٣ واما حيثية تعليلية غير مُمِيزٍ اختلافُها وتكثُرُها لتكثُر ذات الموضوع و اختلافها اصلا ، كما تعدد علل مختلفة لمعلول واحد بعينه من جهة واحدة ، وتكثُر اسماء متغايرة لمسمى واحد بسيط من حيثية تقييدية واحدة .
- ٦ ثم الحِثِيَّاتُ المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع و تكثُرُها على ضربين . ضرب منها حيثيات مختلفة بالذات ، غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل اصلا ، ألا بالعرض ، كما الشكل واللون والطعم والرائحة والاضافة والحركة . و ضرب منها حيثيات مختلفة متقابلة بالذات نوعاً ما من انواع التقابل الاربعة . ومن سبيل آخر في قسمة اخرى ، ضرب منها حيثيات متفارزة التحقق مفترقة الحصول غير مُضَمَّنَةٍ احديها في الاخرى بحسب الوجود ، فلا يكون انتفاء شيء منها مُضَمَّنًا في انتفاء الاخرى ، ولا مساوقا لانتفاء الاخرى بته ، كما اجزاء المركبات الخارجية ، بعضها بالنسبة الى بعضها ، كالهوى ١٢ والصورة للجسم والبدن الهولاني والنفس المجردة للانسان . وبالجملة ، هي الحِثِيَّاتُ المتضامة والمتمايزة في الوجود للذات الواحدة في الاعدان . و ضرب آخر منها حيثيات تحليلية متخالطة في الوجود ، انتفاء احديها مُضَمَّنٌ في انتفاء الاخرى ، كما جوهريات الماهية ، وهي الطبائع المرسله المحمولة عليهما من الاجناس والفصول ، فهي اعتبارات متكثرة عند التحليل في لحاظ العقل لذات واحدة محصاة في الوجود .

وَمِيضٌ

- ١٨ فاذن ، فاعلم ان ضابط احكام الحِثِيَّات على الاطلاق ، ان مطلق الحِثِيَّات الذاتية والعرضية ، لاتصح للشئ المخلوطية بشئ منها ، من حيث المخلوطية بالحيثية الاخرى ، فلاناطقية ، مثلا ، تكون من حيث الحيوانية ، ولا المتحركية من حيث المتشككية . وان اية حيثية كانت من شعوب الحِثِيَّات و ضرورها ، اذا حُيِّثَتْ بها ذات المعروض تحييثاً تقييدياً ، استوجب ذلك اختلافاً و تكثُرَ في الذات لاحقاً بحسبها .

وانّ ما يلحق الذات بحسب حيثيّة مّا ، ايّة حيثيّة كانت ، ليس يصحّ ان يلحقها بحسب حيثيّة اخرى غيرها اصلاً . وانّ الحيثيّات المختلفة ، متصادمة كانت ام غير متصادمة ، يجمعها أنّها غير متصحّة الحصول الاّ بالاستناد الى حيثيّات مختلفة سابقة تعليليّة . وليس من حقّها في حدّ ارسالها واطلاقها البتّة ، استيجاب ان لا تعرض ذاتاً واحدة ، الاّ من بعد حيثيّات مختلفة تقييدية سابقة مكثّرة للذات قبل العروض بالذات .

فامّا الحيثيّات المتقابلة بخصوصها ، فنّ حقّ طباعها بما هي حيثيّات متقابلة مع ذلك كلّها ، أنّها لا تنصح في ذات واحدة الاّ من بعد حيثيّات مختلفة تقييدية سابقة مكثّرة اوّلاً للذات المعروضة .

ثمّ اذا صحّت لشيء واحد حيثيّات مختلفة ، يصحّ انتفاء عضه منها مع بقاء عضه اخرى ، ثبت انّ بازائها في جوهر الذات لا محاله مبادئ مختلفة وجوديّة .

و مبيّض

يجب عليك ان تتعرّف بعد ما تحقّقته ، انّ ما تلوّنه عليك ، انّ الشئ و نقيضه ، من سبيل حمل « على » ليسا يصطلدان من حيث الاقتران في التحقّق من سبيل وجود « في » انما ينضبط حكمه بحسب حاقّ الواقع و متن نفس الامر . فامّا بحسب حيثيّة مّا بخصوصها تقييدية او تعليليّة ، ففسوخ الضابط واجب الفسخ الاّ بالاستناد الى اختلاف الحيثيّة التعليليّة بتّة . والاّ ، لزم ان يستوجب ذلك اجتماع النقيضين من سبيل كلّ من الحملين بحسب ذلك الحمل بعينه .

ليس ؟- اذا كانت حيثيّة مّا بخصوصها ، بحسب كنه نفسها بما هي هي بعينها ، بحيث ترتّب عليها التلا حركة ، مثلاً ، في موضوع بعينه ، من حيثيّة تقييدية بعينها ، فاذا ترتّبت عليها الحركة في ذلك الموضوع بعينه ، بما هو على تلك الحيثيّة بعينها ، من حيث ترتّب عليها التلا حركة ، كانت التلا حركة بالضرورة الفطرية حركة ، فقد لزم من اجتماع النقيضين من سبيل حلّ « على » و هما الحركة والتلا حركة ، بحسب وجود

- « في » من حيثية واحدة بعينها ، اجتماعهما بحسب حمل « على » ايضا .
- ثمّ ليس انبعاث الّا حركة و حصولها ، ليس هو بعينه انبعاث الحركة وحصولها ؟
- فمن على الجبلّة العقلية ، يعلم انه ليس من حيث ماتنبعث و تحصل الّا حركة ، تنبعث ٣ و تحصل الحركة . فاذا كانت الّا حركة و الحركة بحسب جهة واحدة بعينها ، و من تلقاء حيثية واحدة بعينها ، كان لامحالة كلّ من الحركة و الّا حركة بالاضافة الى تلك الحيثية بعينها ، تنبعث و تحصل ولا تنبعث ولا تحصل . فقد لزم ، اذن ، من اجتماع النقيضين من ٦ سبيل حمل « على » بحسب وجود « في » ، من حيثية واحدة بعينها ، اجتماع النقيضين من سبيل وجود « في » بحسب وجود « في » ايضا ، من حيثية واحدة . و بطلان ذلك ان هو الا من اوائل الفطريات .
- ٩ فاذن ، قد استوى ميزان الفرق بين اقتران النقيضين من سبيل حمل المواطة ، بحسب حمل الاشتقاق ، في موضوع واحد بعينه ، في حاقّ الواقع و متن نفس الامر ، من حيثيتين مختلفتين ، و بين اقترانهما في موضوع واحد ، باعتبار الحمل الاشتقاقيّ بحسب حيثية ١٢ ما من الحيثيات الواقعية الغير التعميلية بخصوصها . واستبان الفرق هنا لك بين لاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية ، و بين لاختلاف الحيثية التعليلية ، فليثبت و ليثبت حفظه من خلط الجهات و الاعتبارات بعضها ببعض ، فانّ ذلك بذرّ آفة العلم و أمّ فساد ١٥ الحكمة .

و مبيض

- ١٨ من امّهات الاصول العقلية ، انّ الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه ، من تلك الحيثية الواحدة ، الا واحد ، اذ ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ، ان تصدر عن علّة واحدة من حيثية واحدة . فلعلّ هذا الاصل ، بما تلوناه عليك في الضابط ، من فطريات العقل الصريح ، اذا كان القاب سليما و القريحة غير مؤفّة . الا انّ لشركائنا في تعليم الصناعة ٢١ و رياستها هنا لك تبيانات تنبيّه ، بتشكّكك فيها اللدّيون من امّة الجدّل و حيزب التشكيك .

- منها أنه ، لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد ا و ب مثلاً ، وليس ب ، فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب ، و ذاك يتضمن اجتماع النقيضين .
- ٣ قال امام المتشككين في المباحث المشرقية متمنطقاً على اهل بيت المنطق ، من غير معرفة بالمنطق : هذه الحجة خفيفة جداً ، لاننا اذا قلنا ان كذا صدر عنه آ ، فنقيضه انه لم يصدر عنه آ ، لا انه صدر عنه ما ليس آ ، فان نقيض قولنا « واجب ان يكون » ليس « انه واجب ان لا يكون » فكيف ، وهما قديكذبان ؟ بل نقيضه « انه ليس بواجب ان يكون » ، وكذلك « يمكن ان يكون » ليس نقيضه « انه يمكن ان لا يكون » ، فانهما يصدقان ، بل « انه ليس يمكن ان يكون » فكذلك ههنا نقيض « انه صدر عنه آ » ليس هو « انه صدر عنه ما ليس آ » بل « انه لم يصدر عنه آ » . ومما يُقرّر ذلك ، ان الجسم اذا قبل الحركة وقبل السواد ، والسواد ليس بحركة ، فيكون الجسم قد قبل الحركة و ما ليس بحركة . ولا يلزم التناقض من ذلك ، فكذلك فيما قالوه . والشيخ قد نصّ على هذا ، في الفصل الاول من سابعة قاطيغورياس الشفاء ، وهو الفصل الذي يذكر فيه اقسام المتقابلات ، فقال : وليس قولنا « في الجسم راحة ، وليس فيه راحة » هو قولنا « فيه راحة وفيه ما ليس براحة » فان في الاول القولين لا يجتمعان ، وفي الثاني يجتمعان .
- ١٢ و ايضا فلان النفس ، اذا ادركت وتحركت ، والحركة غير الادراك ، فقد فعلت الادراك وما ليس بادراك ، ولا يلزم التناقض . ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول . فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة . والعجب ممن يُفنى عمره في تعليم المنطق وتعلّمه ، ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم اذا جاء الى المطلوب الاشرف ، اعرض عن استعمال تلك الآلة ، حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان . انتهى كلام المباحث المشرقية .
- ٢١ ونحن نقول ؛ انما السخيف جداً ، عقل من يستخف الحجاج البينية ويتجرأ على تخطئه ائمة العلوم البرهانية ، من دون ان يكون له قدمٌ صدق في تقويم الموازين وتحقيق القوانين ، ولا باعٌ تضلّع بالاحاطة بمحازر الغوامض ومدق الاسرار ، على

سَنَنَ الحكماء المحققين ، او على مسلك العلماء المحصلين . فمن المعلوم المنصرح ، بما علمناك ، انّ صدور ما ليس بـ ، في قوّة عدم صدور بـ ، من حيث صدور ما ليس بـ .
 ۳ والا ، كان ما ليس بـ هو بعينه بـ ، وان لم يكن هو في قوّة عدم صدور بـ ، بحسب
 حاقّ الواقع ومتن نفس الامر ، ولا هو بمستوجب ايّاه ، اذ صدور ما ليس بـ ، ليس
 يابى صدور بـ في متن الواقع ، لامن حيث صدور ما ليس بـ ، بل من حيثيّة اخرى .
 ۶ وكذلك كون ما ليس بـ رايحة في الجسم ، في قوّة ليس فيه رايحة ، من حيث فيه ما ليس
 بـ رايحة ، بالضرورة العقلية ، و ان كان لا يصادم ان تكون فيه رايحة بحسب الواقع ، لامن
 حيث فيه ما ليس بـ رايحة ، بل من حيثيّة اخرى . وبالجملة ، النقيضان باعتبار حمل المواطأة ،
 انما لا يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه ، باعتبار حمل الاشتقاق ، من حيثيتين
 ۹ تعليليتين مختلفتين ، لا من حيثيّة تعليلية واحدة بعينها . والا ، استوجب التناقض
 بته .

فقد ظهر انّ الغلط لم يقع للمحتجّ من جهة الاعراض عن استعمال الآلة العاصمة ،
 ۱۲ بل انما وقع المعارض في تفحصه ، من جهة الجهل باستواء ميزان الآلة . فلقد اصاب
 شارح المخلص ، حيث قرّر تحرير كلام الامام المشككك ، فقال : لا تناقض بين قولنا
 «صدر عنها» و «لم يصدر عنه آ» لانهما مطلقتان . و ان قيّدت احديهما بالدوام ، كانت
 ۱۵ كاذبة . ثمّ قال : اقول : المطلقتان انما تصدقان لاحتمال وقوع كلّ منهما في زمان . فاذا
 اتحد الزمان فيهما ، لم يمكن اجتماعهما في الصدق . ولا يخفى انّه جعل ههنا الحيثيات بمنزلة
 ۱۸ الازمنة ، اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا ، واراد بـ «المطلقتين» ما لم يقيّد الحكم فيه بعموم
 الحيثيات ، و بـ «الدوام» ما قيّد بعمومها . و حينئذ نقول : انما جاز صدق المطلقتين
 بهذا المعنى ، لاحتمال اختلاف الحيثيّة . اما اذا اتحدت ، فلا يمكن صدقهما معاً . وذلك
 ظاهر ، فليُتَبَصَّرْ وَلْيُسْتَبَصَّرْ .

وَمَيْضُ

ومن الحجج في سياقة البرهان ، ما اورده الشريك في الرياسة ، في اكثر كتبه ،

- كاشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها ، وتقريره ان مفهوم ان كذا في حد ذاته ، بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته ، بحيث يصدر عنه ب . فالمفهومان المختلفان ، امّا ان يكونا مقومين لتلك العلة ، واما ان يكونا لازمين لها ، واما ان يكون احد المفهومين مقوما لها والاخر لازما لها . فان كانا مقومين لتلك العلة ، كانت العلة مركبة ، فلا تكون العلة واحدة من كل وجه . وان كانا لازمين ، واللازم معلول ، فيعود التقسيم من الراس ، في ان مفهوم انه صدر عنه احد الالازمين ، مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الثاني . فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم ، لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم آخر . وهذا الكلام ، مع انه يلزم عليه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية ، وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ، يلزم منه نفي اللوازم اصلا ، لان تلك الماهية امّا ان تقتضى ، لما هي هي ، ان يكون لها لازم ، او لا تقتضى . فان اقتضت ، كان ذلك اللازم لازما لما هي هي ، فيكون بغير وسط ، وقد فرض كالتها بوسط . هذا خلف . وان كانت الماهية لا تقتضى شيئا اصلا ، فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم . فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية ، يوجب فساد القول بها . واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها ، فحينئذ لا يكون المفهومان معا في الدرجة ، لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم . ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط ، فيكون المعلول واحداً ، فانه حينئذ لا تكون حيثية استلزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ، ويلزم ان يكون مبداء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته . والا ، فعاد الكلام ، وعلى الجملة . مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركب وتكثّر ، امّا في ماهية العلة ، او لائتها موجودة بعد كونها شيئاً ما ، او بعد وجودها بتفريق لها . والاول كما في الجسم ، بحسب ماهيته المتجوّهة من مادة وصورة ومن جنس وفصل . والثاني كما في العقل الاول ، بحسب التكثّر الذي يلزمه عند وجوده ، من حيث تغاير ماهيته ووجوده . والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتأخّرة عنه في الوجود ، او الى جزئياته . وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود .

فاذن ، كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس احدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة . فقد ظهر ان العلة الواحدة ، بما هي واحدة ، لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط . و انما اشترط ان لا يكون شيء منهما بتوسط ، لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ، ولكن لا في درجة واحدة ، بل البعض بتوسط البعض .

واعترض عليه علامة المتشككين ، تارة في صورة النقض ، وتارة في صورة المعارضة ، بان الواحد قد تسلب عنه اشياء كثيرة ، كقولنا « هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر » وقد يوصف باشياء كثيرة ، كقولنا « هذا الرجل قايم وقاعد » وقد يقبل اشياء كثيرة ، كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة . ولا شك في ان مفهومات سلب تاك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء ، مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور ، حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ، ولا يوصف الا بواحد ، ولا يقبل الا واحداً . قلت : ولا مساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده . اما الاول ، فلان السلب البسيط ، بما هو سلب بسيط ، ليس يحوّج صدقه الى علة او عليّة ، بل انما مناطه وملاكه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب . و اما الاخيران ، فلان شيئاً من الاتصاف بالاشياء الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ، ليس يتصحح الا من تلقاء الاستناد الى حيثيات تعليلية مختلفة . فلانقض ولا معارضة هناك اصلاً . وانما كان يتوجه شيء منهما ، لو لم تختلف الحيثية مطلقاً .

وقال خاتم برعة المحققين ، في شرح الاشارات : والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء ، امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد ، لا غير . فانها لا تلزم الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تنقدّمها ، حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة . و صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ، ليس بمحال . بيانه ان السلب يفترق الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدّمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب ، عنه فقط . وكذلك

الاتّصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة. والقابليّة الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء
يوجد المقبول فيه ، واختلاف المقبول ، كالسواد والحركة ، يفتقر الى اختلاف حال القابل .
٣ فانّ الجسم يقبل السواد ، من حيث يفعل عن غيره ، ويقبل الحركة ، من حيث تكون
له حال لا تمنع خروجه عنها . واما صدور الشيء عن الشيء ، فامر يكفى في تحقّقه فرض
شيء واحد هو العلّة . والا ، لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد . انتهى كلامه .
٦ و بالجملة ، قياس صدور الكثرة عن الواحد الحقّ من كلّ جهة ، على الاتّصاف
باوصاف كثيرة ، وقبول مقبولات كثيرة من تلقاء علل مختلفة ، بحسب اختلاف استحقاقات
الموصوف واستعدادات القابل ، خارج عن جادة طريق العقل ومسلك سبيل التحصيل .

وَمَيْضُ

و هناك في سياقة البرهان مسلك ثالث ، تكرر في كلام الشريك ، ولا سيّما في
التعليقات ، ولخصّه التلميذ في « التحصيل » ، اذ قال : واعلم انّ البسيط الذّي لا تركيب فيه
١٢ اصلا ، لا يكون علّة لشئين معاً ، معيّة بالطبع . فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب
صدوره عنه . فان صدر عن آج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، لم يكن حينئذ واجبا
صدور ب عنه . فانه ان صدر عنه ج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، كان من حيث
وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب ، فلا يكون ، اذن ، صدور ب عنه واجبا .
١٥ فاذن ، كلّ بسيط ، فانّ ما يصدر عنه اوّلا ، يكون احدىّ الذات . انتهى كلامه .

قلت : والاصل في هذا الالباب ، بعد ما تحقّقه ، ان تستيقن انه يجب ان يكون
لكلّ علّة موجبة لمعلول بعينه ، خصوصيّة ذاتيّة بالنسبة الى ذلك المعلول ، تستوجب
١٨ ترتبه بخصوصه على نفس ذاتها ، بما هي هي . وانما اعني بـ « الخصوصيّة » كون العلّة
من حيث نفسها مبدأ امتتيجاب ترتب المعلول بخصوصه عليها وانبعث عنها . فما لم يكن
٢١ بين الشئين بخصوصهما مناسبة ذاتيّة ، بحسب خصوصيّة جوهر الذات ، ليست هي بين سائر
الاشياء ، لم يجب اختصاص احدهما بالآخر ، بوجوب الترتب عليه والانبعث عنه ، بحسب
سنيخ جوهر الذات ، بالضرورة العقلية بقة . فبدأ تلك الحيثيّة بحسب جوهر الذات ،

- هو المعبر عنه بـ «الخصوصية الذاتية». وبالجملية، كل ممكن، فانه مسبوق الوجود
 لاحالة بوجوب، هو وجوب صدورهِ عن الفاعل. فوجوب صدور الاثر عن المبدء
 الاول، اما لذاته، اولغيره. فان كان لغيره، لم يكن مستند اليه بالذات. والكلام في
 ٣ المُستند اليه بالذات. وان كان لذاته، وذاته شيء واحد حقيقي، فلا يتصور منه حصول
 شيئين على سبيل الوجوب. فاما ما يسبق الى اوهام المشككين، انه من المحتمل ان يكون
 للواحد الحق، من حيث جوهر ذاته، مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا، لا تكون له
 ٦ تلك المناسبة بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء، فهما بخصوصهما يتعيّنان من بين
 الاشياء، بحسب تلك المناسبة، بالصدور عنه والترتب عليه في درجة واحدة، دون
 سائر الاشياء. فمن يخيف الوهم وساقط الاحتمال، عند تدقيق التأمل و تسوية الذهن
 ٩ و تلطيف القرينة. اليس من المنصرح؟ انهما ان كانت خصوصية ذات احد ذينك المعلولين
 معتبرة بخصوصها، في تلك المناسبة الذاتية التي هي ميزان تصحيح العلية والمعلولية
 ١٢ بين الجاعل و المجمعول، وملاك الامر في الصدور على جهة الوجوب، لم يكن يصح صدور
 الآخر منهما عنه، بحسب تلك المناسبة الذاتية المشتركة بته. وان لم تكن هي بخصوصها
 معتبرة هناك، بل كانت الخصوصية مُلغاة لاعتبار اتفاقية الصحابة، في وجوب الصدور
 عنه وتعيين الترتب عليه، فقد رجع الامر في المعلولية الصدورية على الجهة الوجوبية الى
 ١٥ القدر المشترك، ولا يصح ان يوصف شيء من خصوص احدي الهويتين بذلك، الا
 بالعرض، من حيث التضمن للقدر المشترك الذي هو المعلول بالذات، والقدر المشترك
 ١٨ امر واحد. فاذن، لا يتصحح صدور معلولين عن علة واحدة في درجة واحدة. ومن
 كابرو ليج في ذلك، فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية، وتخلع من جبلة الانصاف.
 وبالجملية، فقد خرج من تحوم ارض العقل ومن حدود اقليم الفطرة. ولشدة وضوح
 الامر، وافق المتكلمون حزب الحقيقة في اثبات هذا الاصل.
 ٢١ قال شارح الملخص. وسمعت ان بعض الحكماء ادعى ان العلم بهذا المطلوب ضروري
 لا برهاني. وقال: اننا عند الانصاف، اذا تأملنا وتفكرنا تأملا وتفكر أوافين، علمنا

يقينا انّ البسيط الحقّ ، من غير تعدّد الآلات والادوات والشرائط والقوابل ، استحال ان يكون مصدر الاكثر من شيء واحد . انتهى قوله . وكأنّه عنى ببعض الحكماء خاتم المحقّقين البرّعة ، حفّه الله تعالى برضوانه ورحمته .

وَمِيْضٌ

قال امام المتشكّكين في المحصّل : مسئلة ، العلة الواحدة ، يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا ، خلافا للفلاسفة والمعتزلة . لنا انّ الجسميّة تقتضى الحصول في المكان وقبول الاعراض . احتجّوا بانّ مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين ، غير مفهوم كونه مصدرا للآخر . فالمفهومان المتغايران ، ان كانا داخلين في ماهيّة المصدر ، لم يكن المصدر فردا ، بل كان مركّبا . وان كانا خارجين ، كانا معلولين ، فيكون الكلام في كفيّة صدورهما عنه كالكلام في الاول ، فيُنفضى الى التسلسل . وان كان احدهما داخلا والآخر خارجا ، كانت الماهيّة مركّبة ، لانّ الداخل هو جزء الماهيّة ، وماله جزء كان مركّبا ، وكان المعلول ايضا واحداً ، لانّ الداخل لا يكون معلولا . والجواب انّ مؤثريّة الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتيّة ، على ما بيّناه . واذا كان كذلك ، بطل ان يقال انّه جزء الماهيّة او خارج عنها .

فقال خاتم البرّعة المحصّلين في نقده ، اقول : الاشعريّة قالوا : الصفة الواحدة لاتقتضى اكثر من حكم واحد . امّا الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، اذ لم يقولوا بعليّة ما عدا الصفات . والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا . وصاحب الكتاب خالف الكل . والحصول في المكان وجوديّ ومعلول للجسميّة من باب التأثير ، وقبول الاعراض ليس بوجوديّ عنده ، وان كان وجوديّاً ، لكنّه من باب التأثير . وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفعة . فليس هذا الدليل بصحيح . ودليلهم غير مبنى على كون المؤثريّة ثبوتيّة ، بل مفهومه انّ مؤثريّة المؤثر الواحد في اثر ، لاتكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر . ثمّ الجهتان امّا داخلتان او غير داخلتين ، الى آخره .

- ثم قال صاحب الكتاب : والتذى يدلّ عليه ، هو انّ مفهوم كون النقطة محاذيةً لهذه النقطة من الدائرة ، غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات ، كون النقطة مركبةً . وكذا مفهوم كون الالف ليس ب ، مغاير لمفهوم انّه ليس ج ، ولم يلزم من تغاير هذه السلوب ، وقوع الكثرة في الماهية ، فكذا هي هنا .
- فقال المحقق البارع الناقد ، اقول : الاضافة والسلب لا يُعقلان في شيء واحد .
- وعندهم انّ العلة الواحدة لا يصدر عنها شيان من حيث انتهأ واحدة ، ولا يمنعون صدور شين بقبلهما قابلان عنها . فلا يتوجّه النقص بالاضافة والسلب عليهم . انتهى كلام نقد المحصل بعبارة .
- فقد تلخّص من ذلك ، انّ خصوصية ذات الفاعل المقتضى لوجوب صدور المعاول عنه ، لو كانت مشتركة بين مجموع العلولين وبين كل واحد منهما بخصوصه ، لم يكن يصحّ ان يتعيّن بحسب تلك الخصوصية صدور المجموع ولا صدور كل واحد بخصوصه ، اذ تلك الخصوصية ليست هي مطلقة لشيء متعيّن بخصوصه بالقياس الى اى شيء كان غيره ، بل هي خصوصية لكل من الامرين والمجموعهما بالقياس الى ماعداهما فقط . فهى خصوصية مرسلة مبهمه ، لا يتعيّن بحسبها صدورهما جميعاً ، ولا صدور شيء منهما بخصوصه ، اذ هي سواسية النسبة الى ذلك كله . فاذن ، ليس لصدورهما بدّ من ان يكون الاقتضاء آن المختلفان مستندين الى جهتين مختلفتين في ذات العلة الفاعلة التامة ، اذ لو استند الى الذات الاحدية الواحدة من جميع الوجوه ، لزم كون الواحد الحق بحسب ذاته مختصاً باحدهما وبالأخر وبهما جميعاً ، فيكون هو بحسب ذاته لا بالنسبة الى كل من الامور الثلاثة ، بحيث يصحّ انّه ، من حيث يقتضى اياه لا غيره ، يقتضى غيره لا اياه ، هذا خلف . فاذن ، لامتدح من الاستناد الى جهتين مختلفتين في الذات ، يكون هو بحسب احدى الجهتين بخصوصها مقتضيا لاحد الامرين بخصوصه ، دون غيره . فاذن ، يجب ان يكون الصادر الاول عن البارئ الاحد الحق سبحانه ، ذاتا بسيطةً وهويةً متناحداً .

فان قلت : اليس البارئ الحق سبحانه متصفا بسلوب و اضافات متعددة ؟ فلم
لا يجوز ان تصدر عنها ، باعتبار السلوب والاضافات ، اشياء كثيرة في درجة واحدة ،
فيكون هو بحسب كلٍّ من تلك الاعتبارات ، مختصّ النسبة بواحد من تلك الاشياء ،
و مخصّصا له ؟ قلت : قد دريت ان السلب والاضافة فرع المسلوب والمضاف اليه . والكلام
في الصادر الاول ، وليس في مرتبة صدوره سلب ولا اضافة اصلا . فالسلب يعتبر على
وجهين . الاول السلب البسيط المحض بما هو سلب . وبهذا الاعتبار لا يصحّ هناك تحقّق
شيء يعبر عنه بالسلب ، فينضمّ الى العلة ، ويتعدّد بحسبه العلة ، بل انما يخبر عن لفظه .
وانما مصداقه ان يتقرّر ذات العلة ، ويتنفى غيرها . فاذن ، لا يُعقّل تعدّد العلة ولا
تغاير الاقتضاء اصلا . والثاني ان يعتبر بما له حظّ ما من الثبوت ونصيب ما من التحقّق ،
فيصحّ اعتبار انضمامه الى الذات حينئذ ، ويتكثّر بحسب ذلك الاعتبار ، حيثيات ذات
العلة . ولكن ليس يتصحّ ذلك ، الا بعد حصول الكثرة وصدورها عن الواحد الاحد
الحق سبحانه .

فان قلت : اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة ، فلا تكون
العلة علّة لذاتها ، بل باعتبار تلك الخصوصية . فلا تكون واحدا حقيقيا ، لاشتمالها
على امرين مختلفين ، هما نفس الذات و اعتبار الخصوصية . فاذن ، لا يتصحّ صدور
المعلول الواحد عن العلة الواحدة ، اذ كلّ علّة تكون لاحالة متكثّرة بهذا الاعتبار ،
قلت : لم نَسَلْ عليك ؟ - انه انما ريم بـ « الخصوصية » هناك ، ما هو مبدأ استيعاب
خصوصية هوية المعلول بخصوصها . والتعبير عنه بـ « الخصوصية » لعبور العبارة ، لامر
زايد على نفس ذات العلة الفاعلة الموجبة . فذاكك المبدأ في صورة صدور الواحد عنه ،
هو عين ذاته من غير امر ما زائد على نفس الذات اصلا . فاما على تقدير صدور المتعدّد ،
فليس يتصحّ ذلك ، اذ كلّ ما للمعلول من سنيخ جوهر الذات وخصوصية الهوية
ونحو الوجود والشخصية وغير ذلك ، فهو من تلقاء العلة الفاعلة ، ومن المسبّبين بتّة ،
ان الاشياء ، اذا تساوت نسبتها الى بارئها واستوت نسبة بارئها اليها ، لزم تساويها في جميع

مالها . فلا يتصور هناك اشياء متكشّوة وهويّات متعدّدة اصلا . فلأَيُشَبِّت .

وَمِيزُ

- ٣ قال خاتم برّعة المحققين ، في شرح الاشارات : لا يقال : الصدور ايضا لا يتحقّق
الا بعد تحقّق شيء يُصدّرُ عنه شيء صادر ، لانّا نقول : « الصدور » يطلق على
معنيين ، احدهما امرّ اضافيٌّ يعرض للعلة والمعلول ، من حيث يكونان معاً وكلامنا
ليس فيه . والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، وهو بهذا المعنى متقدّم على المعلول ،
ثم على الاضافة العارضة لهما ، وكلامنا فيه . وهو امر واحد ، ان كان المعلول واحداً .
و ذلك الامر قديكون هو ذات العلة بعينها ، ان كانت العلة علّة لذاتها ، وقد يكون
حالة تعرض لها ، ان كانت علّة لالذاتها ، بل بحسب حالة اخرى . امّا اذا كان المعلول
فوق واحد ، فلامّا حالة يكون ذلك الامر مختلفاً . ويلزم منه التكثر في ذات العلة ، كما مرّ .
انتهى كلامه بالفاظه .

- ١٢ ونحن نقول . في هذا الكلام ما ليس هو بورزين الصحة في ميزان التحصيل والتحقيق .
بل المعايير بمعيّار التفيتيش الغائض والفحص البالغ في مذهب العقل الصريح والبرهان
الصحيح ، هو ان الله سبحانه بنفس ذاته الاحدية من كلّ جهة ، فاعل جوهر ذات
الصادر الاول ، والعليّة الصدوريّة بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره ، بالنسبة
الى الصادر الاول بخصوصه الذي هو من مراتب الاعتبار السابقة على تفرّده ووجوده ،
انما هي كون البارئ الفعّال بذاته ، بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه
بالفعل . فهذا المعنى الغير الاضافي ، هو من المراتب المتقدّمة على ذات المعلول الاول ،
ثم على العليّة الصدوريّة الاضافيّة بالقياس اليه ، التي هي فرع وجود المضافين . فهذا
المعنى كما انه متقدّم بالمرتبة العقلية على جوهر ذات المعلول الاول ، و مستبّع ايّاه في
الاعتبار العقلي ، فكذلك هو متاخّر في اعتبار العقل عن مرتبة ذات البارئ الفعّال ،
ولازم له و تابع ايّاه ، وليس هو عين مرتبة ذاته سبحانه . انما العليّة الصدوريّة الغير
الاضافية التي هي عين ذاته سبحانه ، معناها كونه سبحانه بحسب مرتبة ذاته ، بحيث يجب

عنه بالذات صدور كل ما يكون خيراً مطلقاً لنظام الوجود على الإطلاق .

فاذن ، للعلية الصدورية معنيين غير اضافيين ، ومعنى ثالث اضافي . والذي هو عين ذاته سبحانه من المعنيين الغير الاضافيين ، هو حيثية وجوب افاضة الخيرات المطلقة على الإطلاق بالذات ، والذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه . فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول ، انما هو لازم لفس ذاته سبحانه ، لانه عين مرتبة ذاته .

والبرهان على ذلك ، من سبيل ثلاثة . الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو احد معني العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول ، متأخر بالذات عن مرتبة امكان ذات المعلول ، ومتقدم على مرتبة تفرده ووجوده ، على ما قد تعرفت ، في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فها يكون متأخراً بالمرتبة عن مرتبة امكان المعلول متأخراً بالذات ، كيف يصح ان يكون عين ذات الباري الفاطر المتقدم بالذات على ماسواه مطلقاً ؟

الثاني ان وحدة ذات المعلول الاول ، وحدة عددية داخلية في باب الاعداد ، كما هو شاكلة الوحدة في كل ما في عالم الامكان . فكذلك العلية التي هي بالنسبة اليه بخصوصه ، تكون واحدة بالعدد ايضاً لاحالة . ووحدة الواحد الاحد الحق ، تعالى كبرياؤه ، متمجد عن شاكلة الوحدة العددية ، ومتقدمة عن الدخول في باب الاعداد ، على ما حققه شركاء الصناعة . وقد فصلنا القول الفصل فيه ، في كتاب التقديسات وفي كتاب تقويم الايمان . فكيف يكون الواحد بالوحدة العددية عين ذات المتعالى عن الوحدة العددية ؟

الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه ، من صفات الكمال ، ما يكون كما لا مطلقاً للوجود ، بما هو وجود . ومن المستبين ان كونه جل ذكره ، بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول بخصوصه ، ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود ، مع عزل النظر عن كل اعتبار سواء ، وعن كل خصوصية دونه . بل هو من اوصاف المجد والكبرياء لذاته ، جل ذكره ، من حيث اعتبار نسبه الى هذه الذات المعلولة بخصوصها .

- وبالجملة ، قد ثلونا عليك فيما سلف ، انّ علوّه ومجده سبحانه ، هو انّه في ذاته بحيث
يصدر عنه كلّ خير و يفيضُ عنه كلّ وجود وكلّ كمال وجود ، لانّ هذه الذات
بخصوصها صنْعُهُ ، وهذا الوجود بخصوصه فيضه . فالاخير كما له ومجده بحسب النسبة ٣
الى خصوصيات الموجودات ، والاول مجده وكما له بحسب ذاته على الاطلاق . وكذلك
عزّه وعلاءه ، جلّ سلطانه ، هو انّ ذاته بحيث يدبّر نظام الوجود ويخلق كلّ ماهيّة
وانيّة ويفعل كلّ ذات و وجود وكلّ كمال ذات وكمال وجود ، لا انّ نظام الوجود ٦
بالفعل صَوْغُهُ وصيغَتُهُ ، والموجودات باسرها خلقه وخليقته ، فالاخير وصفه باعتبار
نسبته الى ماعده ، والاول صفته باعتبار ذاته . ولذلك كان كما له في فعاليته وخلقاته ،
قبل وجود الممكنات وعند وجودها ، على سَنَنِ واحد وعلى جهة واحدة ، كما كما له في ٩
عالمية سبحانه بكلّ شيء ، هو انّه بنفس ذاته يعلم الاشياء ، قبل وجودها ومع وجودها ،
لانّ الاشياء معلوماته .
- فاذن ، صدور كلّ معلول عنه سبحانه ، على سبيل الوجوب ، اعني فاعليته التامة ١٢
بالنسبة اليه يطلق ، في لغة الحكمة واصطلاح الصناعة التي فوق الطبيعة ، عل معان ثلاثة ،
الاول انّه ، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته ، بحيث يجب ان يصدر و يفيض عنه كل
ما هو خير وكمال لنظام كلّ الوجود . وهذا المعنى ، هو عين مرتبة ذاته الحقّة الاحدية . ١٥
الثاني كونه سبحانه ، بحيث يجب ان يصدر عنه هذا المعلول بخصوصه ، بما انّه من
خيرات نظام الوجود وكمالاته . وهذا المعنى من صفات جوهرت المعلول واعتباراته
المرتبة المتقدّمة على مرتبة وجوده ، وهو في المعلول الاول لازم ذات البارئ الفعّال ١٨
المنبعث عن نفس ذاته ، عزّ سلطانه ، من حيث انّ المعلول الاول بحسب خصوص
ذاته ودرجته في الكمال ، افضل المعاولات واقربها منه سبحانه ، باعتبار المناسبة الذاتية
فيجب لاحالة ان يكون هو اوّل ما يصدر و يفيض عن مبدّعه وصانعه ، جلّ ذكره ، ٢١
بحسب امكانه الذاتي ، من غير واسطة مُنتَظَرٍ وتوسّط سببٍ و شرط اصلا .
- الثالث الجاعلية الاضافية المضايقة المجعولية الحاصلة معها في درجة واحدة ،

متأخّرة عن مرتبة ذات الجاعل ومرتبة ذات المجعول جميعاً. فالجاعلية الحقيقية بالمعنى الاول الذى هو عين ذات الجاعل الحقّ ، مبدأ الجاعلية الحقيقية بالمعنى الثانى الذى هو لازم نفس ذاته الاحدية الحقّة بالنسبة الى معلوله الاول ، كما الجاعلية بالمعنى الثانى مبدأ الجاعلية الاضافية التى هى المعنى الثالث . وكلّ من المعنيين الاخيرين ، يتكثّر بتكثّر المعلولات ، على خلاف الامر فى المعنى الاول ، اذ هو عين الذات الاحدية الحقّة . لكونه من الكمالات المطلقة والصفات الحقيقية . ولن يتكثّر بتكثّر المعلولات ابداً ، بل يشتدّ ظهور وحدته ، كلما ازداد تكثّر المعلولات ، على سياق ما فى اثولوجيا .

وَمِيزُ

- ٩ ولعلّك تقول . اذا كان البسيط الاحد الحقّ لازمٌ ذاتى ينبعث عن نفس ذاته ويزيد على صيرف حقيقته ، لزم ان يكون هو بنفس ذاته الاحدية قابلاً وفاعلاً لذلك اللازم ، وهو محال ، اذ نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ، ونسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب .
- ١٢ فكيف يتصحّحان بحسب حيثيّة واحدة ؟
- فيقال لك : هذا امر قد جاض فيه عن سواء السبيل ، شيخ اصحاب الذوق فى المطارحات وفى التلويحات وفى حكمة الاشراق . وعليه عول فى احالة كون علم الله سبحانه بما سواه انطباعياً حصولياً بارتسام صورة المعلوم فى ذاته الحقّة ، كما فى الواح الازهار العالية والسافلة . ثم اقتاس به فى ذلك خاتم المحصلين البرّعة فى شرح الاشارات ، ومشى على ذلك فى تشكّكات كثيرة علامة المتشكّكين فى المباحث المشرقية .
- ١٨ فنحن فى الايماضات والتشريقات وفى تقويم الايمان ، اوضحنا سبيل الحقّ وحقّقنا انّ القابلية والفاعلية تقعان باشتراك اللفظ على معان ثلاثة مختلفة . احدها كون الشئ قابل لمفهوم ، بمعنى كونه متّصفاً بذلك المفهوم ، وفاعلاً له ، بمعنى كون ذلك الاتّصاف من تلقاء اقتضائه اياه . والقابل بهذا المعنى ، ليس يأتى ان يكون هو الفاعل بعينه ، من غير اختلاف جهة وتغاير حيثيّة ، اذا كان الاتّصاف بالمفهوم من اقتضاء جوهر الذات ، لا من تلقاء علّة مقتضية خارجة عن قوام نفس الذات اصلاً . فتكون الذات ، اذن ، ممتنعة

الانسلاخ عن الوصف في متن الواقع و حاقّ نفس الامر ، بل انّما يصحّ انسلاخها عنه في مرتبة نفس الماهيّة من حيث هي هي ، كما الامر في لوازم الماهيّة بالقياس الى ملزومها . فنسبة هذا القابل الى مقبوله ، بالوجوب لا بالامكان بالضرورة . وعلى هذا السبيل عاقليّة ٣ المجرّد عن المادّة و معقوليّة لذاته البسيطة ، فانّ ذلك لا يستوجب تكثّر او تغاير الا في الذات ولا في الاعتبار اصلا .

و ثانيها كون الشيء قابلاً ، بمعنى كونه مستفيداً متأثراً من الجنبّة العالية ، و فاعلاً ٨ بمعنى كونه مفيداً مؤثراً في الجنبّة السافلة ، كما في الجواهر المجرّدة من العقول الفعّالة والنفس المدبّرة . والقابل بهذا المعنى ايضاً من الجنبات الاعلى ، ليس يأتى ان يكون هو الفاعل بعينه في العالم الاسفل ، ولكن لامن جهة واحدة بحسب حيثيّة غير مختلفة ، بل من جهتين مختلفتين ٩ في قوام الذات ، بحسب تكثّر حيثيتين متغايرتين بالاعتبار ، وهذا القبول ايضاً ، لا يكون الا بالنسبة الوجوبيّة . كما الفعل من غير فرق من هذا السبيل .

و ثالثها كون الشيء قابلاً من القبول ، بمعنى القوة الاستعداديّة المُضمّن فيها ١٢ الانسلاخ عن المقبول المُستعدّ له اوّلاً ، ثمّ التلبّس به بالفعل اخيراً ، و فاعلاً من «الفعل» بمعنى اخراج ما بالقوّة من جوّ كَتَمَ القوّة الى متن فضاء الفعل . فالقابل بهذا المعنى ، يمتنع ان يكون هو الفاعل بعينه ، بل يجب ان يكون امراً آخر مبايناً له بالذات ١٥ في حاقّ الواقع البتّة . و يمتنع ان يكون الشيء مخرجاً لنفس ذاته من القوّة الى الفعل بوجه من الوجوه اصلا ، اذ القابليّة بهذا المعنى يجب ان لا تكون الا بالنسبة الجوازية ، والفاعليّة الا بالنسبة الوجوبيّة . فهذا الضابط هو ميزان الحقّ ومعيار الحكمة في هذه المسئلة . ١٨

وامّا امتناع كون علم العلم الحقّ حصولياً انطباعياً ، بارتسام الصورة الذهنيّة الظليّة في ذاته الاحديّة الحقّة الواجبة من كلّ جهة ، فسيبيل برهانه مانحن سلكناه في التقويمات والتصحيحات من مسالكك عميقة تحقيقيّة ، لا ما استنتجته هولاء الحائدون عن ٢١ السبيل . وقد أعلن شريكنا في التعليم والرياسة من قبل ، بمثل ما تلوناه عليك ، كلّ في تعليقاته بعبارة واحدة ، حيث قالاً بهذه اللفاظ :

٢ تعليق: القابل يعتبر فيه وجهان ، أحدهما ان يكون بقبيل شيئاً من خارج ، فيكون ثمّ انفعال وهيولى تقبل ذلك الشئ الخارج ، وقابل لما هو في ذاته من ذاته ، لا من خارج ، فلا يكون ثمّ انفعال . فان كان هذا الوجه الثانى صحيحاً ، فجازان يقال على البارئ تعالى .

٦ ثمّ قالاً بهذه العبارة . و فرّق بين ان يوصف جسم بانه ابيض ، لان البياض يوجد فيه من خارج ، و بين ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، وانما وجد فيه لانه هو ، لو كان يجوز ذلك في الجسم . واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ، و لوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه ، و هو انه لا كثرة فيه ، و ليس هناك قابل و فاعل ، بل هو من حيث هو قابل هو فاعل ، و هذا الحكم مطرّد في جميع البسائط ، فان احتياقها هي انها تلازم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم ، على انها من حيث هي قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شئ واحد ، اذ لا كثرة فيه ، ولا يصحّ فيه غير ذلك .
١٢ والمركب يكون ما عنه غير مافيه ، اذ هناك كثرة . و ثمّ وحدة ، و حقيقته انه يلزم ذلك ، فيكون عنه وفيه شيئاً واحداً . وكلّ اللوازم هذا حكمها ، فواحدة في الاول تعالى هي عنه وفيه ، لانها من لوازمه . والوحدة في غيره واردة عليه من خارج ، فهي فيه لاعنه ، و هناك قابل . و في الاول تعالى القابل والفاعل شئ واحد . انتهى قولهما بالفاظهما .

ثمّ قال الشريك في الرياسة :

١٨ تعليق: البسائط ليس فيها استعداد ، فان الاستعداد هو ان يوجد في الشئ شئ عن شئ لم يكن ، و يكون استعداده لقبول ذلك الشئ مقدّمًا على قبوله بالطبع .
٢١ تعليق: النفس الانسانية لا يصحّ ان تكون فاعلة المعقولات قابلاً لها بعد ان لم تكن . فانّ مثل ذلك يجب ان يسبقه معنىّ مّا بالقوّة وفيها استعداد . فامّا الشئ الذي حقيقته ان تلازمه المعقولات دائماً ، فلا يجب ان يكون فيه معنىّ مّا بالقوّة .
تعليق: لو كانت النفس الانسانية تفعل المفعولات بعد ان لم تكن تفعل ، لكان

فيهما معنىً مّا بالقوّة .

تعليق : الذي يقبل المعقولات ، لا يصحّ ان يكون فاعلا للمعقولات ، لانه
لا يصحّ ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا ، بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا ، فانه يسبقه معنى
مّا بالقوّة .

تعليق : اقول انه لا يصدر عن شيء واحد بسيط من جميع الجهات ، الا شيء واحد .
فقد عرفت ان الشيء لا يوجد عن الشيء ، ما لم يجب عنه ذلك الشيء . فاذا وجب ان
يصدر عن شيء شيء ، ثم صدر عنه من حيث وجب ان يصدر عنه الشيء الاول ، ومن
جهة ذلك الوجوب شيء آخر غير الاول ، لم يكن واجبا ان يصدر عنه الاول ، واذا
لم يكن بسيط ، يصحّ ان يصدر عنه . فان صدر عنه من جهة طبعه شيء ، ومن جهة
ارادته شيء آخر ، كان الكلام في اثنيّة الطبع والارادة ووجوبهما عن شيء بسيط وصدورهما
عنه ، كالكلام في الاول . فيقال : لم وجب عنه ، من حيث الطبع كذا ، ومن حيث
الارادة كذا : فاذن ، لا يصحّ ان يكون في واجب الوجود كثرة اصلا . انتهى كلام
التعليقات .

فقد تلخص ان كلّ ما هو بهاء حق للمتقرّر بما هو تقرر ، وكمال مطلق للموجود
بما هو وجود ، فانه يجب ان يكون هو بعينه نفس صيرف حقيقته الحقّة ، وعين مرتبة
ذاته الواجبة سبحانه ، لامن لوازم ذاته الزائدة على كنه حقيقته . وما لا يكون كذلك من
صفات الكمال ونعوت الجلال ، كابداع ماهيّة فاهيّة ، ويجاد انيّة فانيّة . فمن
لوازمه المقتضاة لنفس حقيقته ، والتابعة لكمال ذاته وكبرياء مجده . واللازم القريب لذاته
الاحدية الحقّة من كلّ جهة ، يمتنع ان يكون الا بسيطا واحدا ، وهو وجوب صدور
المعلول الاول البسيط الذات عنه ، ثمّ لوازمه التابعة متكثّرة في درجات مترتبة ،
كاجادات المعلولات المتقدّمة في المرتبة على وجوداتها في ترتيب نظام الفيض ، الى اقصى
الوجود ، ثمّ مّا يترتب عليها من الاضافات التابعة والسلوب اللازمة ، على التراتيب المتنازلة
طولا وعرضا ، الى ساقطة النظام فليست بتبّت .

وَمَيْضُ

- ومن حيث تعرّفت ، فاعلمن انه كماوحدة العلة الموجبة التامة مستوجبة وحدة
- ٣ المعلوم ، اذليس في مُنة طباع الكثرة استحقاق ان تصدر معاً عن العلة الواحدة الحقّة في درجة واحدة ، فكذلك الامر منعكس من جنبه المعلوم . فوحدة المعلوم بطباعها مستدعية وحدة والعلة . ويمتنع ان يستند معلول مّا واحد ، ووحدة بالشخص اوبالنوع ، الى علتين مستقلّتين ، ولو على البدليّة ، وسواء في الامتناع اكان ذلك على التعاقب والاستعقاب ، على سبيل التناوب في الفطرة الثانية ، ام على التساوم والاستدال من بدو الامر في الفطرة الاولى ، و اكانت المتعاقبات في الفطرة الثانية والمتساومات في الفطرة الاولى عِللاً تامّات ، ام شروطاً و متممات للعلة على سبيل التبادل . فذلك ايضا يُفضي الى اختلاف العلة التامة بالمعنى اوبالعدد . وبالجملة ، يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها ، الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى اوبالعدد مطلقا . اليس ؟ - امّا ان يكون لخصوصيّة احدى الطبيعتين بخصوصها قِسط مّا من المدخيلة في العلية ، من حيث افتقار المعلوم اليها بخصوصها ، واعتلاقه بها بالذات البتّة ، فلم يكن يتصحح ان يتحقّق المعلوم بالاخرى ، ويستحيل ان تتوّب تلك عن هذه في افاضته واستحداثه او ادامته واستبقائه بتّة . ولا يكون للمعلوم افتقار الى شيء من الخصوصيّتين ، من حيث الخصوصيّة اصلا ، بل كانت كل واحدة منهما مُلغاة الخصوصيّة في ذلك راساً ، فتعود العليّة الى الطباع المشترك ، وتكون العلة المتناق الى بالذات على الحقيقة هي القدر المشترك الذي هو طباع واحد و طبيعة وحدانيّة ، وكل واحدة من الخصوصيّتين بخصوصها هي المشتملة على ماهو العلة بالذات ، وليست هي العلة على الحقيقة . وبالجملة ، ليس يصحّ ان يستند المعلوم على الحقيقة الا الى مايفتقر اليه و يتعلق به و يتوقّف عليه بخصوصه بالذات . وماعدا ذلك ، فلا يكون له اليه . استناد ، الا بالعرض ، بالضرورة العقلية . وسواء على الببالذاتيين اُفسرت العلية بالمُقتَرَر اليهية ، ام بالمعنى المصحح لتخليل الفاء . وبعض من ينتطع من المقلّدين . يَتَمَجِّجُ بما لا مرجع له الى رادة . فليتبصّر .

وَمِيْضٌ

- فهما اختلفت العلة في ظاهر الامر ، كانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك ،
 ٣ والخصوصيات مُلغاة الاعتبار في العلية ، ألا بالعرض . والحاصل كما في نقد المحصل ،
 انّ المعلول حينئذ مفتقر الى ما مشترك فيه العلل ، من حيث هي علل ، لا الى خصوصياتها .
 ففضية البرهان ، وجوب انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول بالذات ، على الاستلزام
 المتكرر من جنبيتهم ، بحسب طباع العلية والمعلولية بالذات . ولكن ذلك من
 ٩ جانب العلة وفي جنبه طباع العلية على سبيل الاقتضاء ، ومن جانب المعلول وفي جنبه
 طباع المعلولية على سبيل الاستدعاء . فان ريم ان يكون الامر من ذلك الجانب ايضا
 على سبيل الاقتضاء ، قيل انّ طباع المعلولية بالذات علة مقتضية لكون المعلول الواحد
 ٩ مفتقرا الى علة واحدة ، كما طباع العلية بالذات علة موجبة لكون العلة الواحدة مقتضية
 لمعلول واحد . فهذا حكم اصل الوحدة هناك : فاما نحو الوحدة الشخصية او النوعية
 او الجنسية ، ففي العلة الفاعلة يقضى العقل الصريح انّ وحدة مجموعها ومفطورها يمنع ان
 ١٢ تكون اقوى تحصلا من وحدتها ، وانّ الارادة الكلية المرسله والراى الكلى المرسل ،
 لا ينبعث ولا يصدر عنهما فعل متعين . فالطبيعة المرسله النوعية ، اذ هي سواسية النسبة
 الى الشخصيات المتعينة ، لا تستطيع ان يكون من صنعها اخراج هوية متعينة شخصية
 ١٥ من النسبة الامكانية الى النسبة الوجودية . وكذلك الطبيعة المرسله الجنسية ، نسبتها الى
 التعينات النوعية واحدة . فكيف يتصحح من تلقائها خروج تعين نوعي من النسبة
 الجوازية الى النسبة الوجودية . واما في مطلق العلة من الشرايط والمصححات ، فلا نقباض
 ١٨ للعقل من ان يكون لطبيعة ما مرسله واحدة ، بالوحدة النوعية او بالوحدة الجنسية مثلا ،
 مدخلية في استتمام فاعلية العلة الفاعلة لهوية شخصية متعينة ، او لطبيعة نوعية محصلة ،
 على ما انا اذهب اليه وارى اتجاه البرهان شرطه .
 ٢١

والشريك في الرئاسة يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقا في مطلق
 العلة . ويحكم في رابعة برهان الشفاء ، احتذاء لما في التعليم الاول ، وفي الالهى منه ، انّ

المعلول المتحد بالنوع لا يستند الى المتحد بالجنس اصلا . والواحد بالنوع يجب ان يكون لطلق علته الوحدة الشخصية او الوحدة النوعية . وليست اجد مساق البرهان اليه ، الا في العلة الجاعلة التي هي المخرجة من القوة الى الفعل ، ومن البطلان الى التقرر ، ومن الجواز الى الوجوب ، وفي حيثيات ذاتها المصححة للاستناد الى جاعليتها بالفعل .

وَمَبْضُ

- ٩ اليس ؟ — انما العلة على الحقيقة هي المُتَقَرُّ اليه بالذات والمعلولية الصدورية ، انما مناظرها وملاكلها ومنبعها ومعدنها ، طباع الامكان الذاتي . والامكان الذاتي ، انما مقتضاه ، في جليل النظر ، الافتقار والاستناد الى العلة الفاعلة ، وعند النظر الدقيق ، كون العلة الفاعلة واجبة الوجود بالذات . فاذن ، لاعلة بالذات على الحقيقة ، الا العلة الفاعلة ، وسائر العلل المصححات الاستناد الى فاعل الذات وصانع الوجود بالفعل ، اذ لم يكن للمعلول في جوهر ذاته صلوح الن صدور عن فاعله ، من غير واسطة ورابطة ومُعِدٍّ ومُهَيِّئٍ . وليس يصح ان يكون لمعلول واحد بعينه ، بالنظر الى جوهر ذاته ، الا علة فاعلة تامة واحدة بعينها ، يستند وجوده بالفعل الى وجودها ، وعدمه بالفعل الى عدمها . والجاعل الفاعل لجوهر الذات الشخصية يمتنع ان يكون الا موجودا متعينا متشخصا بذاته . وربما يُحوَج خصوصية ذات المعلول ، بحسب مرتبته في الامكان ، الى ان يُعتبر انضمام طبيعة ما مرسله من المهيئات والمصححات الى جاعله الشخصي ، لتشتم العلة الفاعلة التامة الواحدة بالشخص . وليس يوجب ذلك خروجها عن الوحدة العددية الشخصية ؛ كما جاعل الهوى الشخصية المهمة يوجدتها ويستبقها بصورة ما من الصور الجوهرية المتواردة عليها ، وهو واحد بالعدد متعين بالشخص ، فشخصية العلة التامة للهوى الواحدة بالشخص ، مُسْتَحْفَظَةٌ بتشخيص جاعلها الشخصي المتعين بوحده الشخصية ، في مستبقة الوجود والتشخص بعلتها التامة الواحدة بالشخص ابداً . و كذلك ليس يصح ان تكون لعدم المعلول المعين علة ، الا عدم علته التامة الواحدة بعينها . فاما عدم احدى العلل بعينها او لابعينها ، وعدم احد الاجزاء بعينه او لابعينه ،

ان كان المعلول مركّب الذات ، فليس ممّا له وصف العليّة بالذات وعلى الحقيقة . بل
انّما يقارن ويلزم ماهو العلة بالذات على الحقيقة .

وَمَيْضُ

٣

فاذن ، قد انصرح انّ ما يتعاطاه المقلّدون ويدور على افواههم وتحوّر به السنتهم ،
انّ التّلازم الاعمّ يصحّ ان يتحقّق في غير الملزوم ، بخلاف التّلازم المساوى ، وانّ اتّحاد
اللوازم لا يصادم اختلاف الملزومات ، لجواز كون التّلازم اعمّ تحقّقاً من الملزوم ، امر
لا يصير له الى عالم الحقيقة ، وانّما معادّه خلط ما بالعرض بما بالذات ، والضابط الصحيح
في ميزان العقل الصريح ، انّ اى معنى يلزم خصوصيات فوق واحدة ويلحق بها
او ينتزع منها ، وائى مفهوم يُحمّل على خصوصيات عدّة ، كان من جوهرياتها المقومة
او من عرضياتها التّلاحقة ، فانّ مناط اللزوم ومستحقّ الالحاق ومبدأ الانتزاع ومطابق
الحمل ، انّما هو الطّباع المشترك ، ولا حظّ لشيء من الخصوصيات من ان يكون لها
بخصوصها مدخل بالذات في تصحيح ذلك اصلا ، وان كانت الخصوصيّة داخلّة في
اللزوم والمملّوق به والمتنزع منه والموضوع بالعرض ، على ان يسوغ للعقل اعتبار اللزوم
واللّحوق والانتزاع والحمل بالنسبة الى الطّبيعة المرسلّة المخلوطة في متن الواقع .

ثمّ عند التفتيش في اللحاظ التحليليّة ، يقضى الفحص انّ الملزوم والمملّوق به
والمتنزع منه والموضوع بالذات ، ليس الا الطّبيعة المشتركة بقّة ، دون شىء من الخصوصيات
بحسب الخصوصيّة . وكذلك ممّا حمل مفهوم ما على طبيعتين مترتبتين بالاعميّة والاختصاصيّة ،
او لزمهما معنى ما في الوجود او بحسب الماهيّة ، كان من المنصرح للعقل الصريح عند
اللحاظ التحليليّة ، انّهُ انّما موضوع الحمل او مناط اللزوم بالذات وبالقصد الاول على
الحقيقة ، ليس الا الطّبيعة الموصوفة بالاعتيّة ، ثمّ من جهتها وبحسبها الطّبيعة الاختصاصيّة
المغلّغة خصوصيّتها في استحقاق ذلك الحمل او اللزوم وتصحيحه الا بالعرض .

٢١

ثمّ على مانحن ذهبنا اليه ، من وجوب انحفاظ اصل الوحدة العدديّة بالاستلزام
المتكرّر على الانعكاس من الجنبتين ، نوعيّة كانت او جنسيّة ، دون نحو الوحدة بخصوصها ،

- ٣ انما يستلزم تأخذ اللازم بالحقيقة النوعية ان يكون الملزوم بالذات طبيعةً وحدانيةً، نوعيةً كانت او جنسيةً. والممتنع هو كون الواحد بالنوع لازماً لكل من خصوصيات الجقائق المتخالفة بالماهية او بالعدد، لزوماً بالذات، اذ انما الملزوم بالذات هناك القدر المشترك، لاختلاف نحو الوحدة نوعيةً وجنسيةً في طبيعته حاشيتي الزوم.
- ٦ فامّا على ماذهب اليه الشريك ومعلم المشائين ومفيدهم الصناعة، من ان المتحد بالنوع، لا يستند اصلاً الى المتحد بالنوع، فاتحاد اللوازم في الحقيقة النوعية، يكون دليل اتحاد الملزومات ايضاً بالحقيقة النوعية. ولعلامة المتشككين، في المباحث المشرقية وفي المخلص، ضروب من التشكك في هذا الضابط، ابطالناها في التقديسات وفي تقويم الايمان وفي غيرها.
- ٩

وَمَيْضُ

- ١٢ ممّا ينفرع عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق، من حيثية واحدة في درجة واحدة، اصل آخر يقال له «قاعدة الامكان الاشرف». وهو اصل شريف كريم مغزاه عظيم جدواه، استعمله معلم المشائين ومفيدهم الصناعة، في اثولوجيا وفي كتاب السماء والعالم، والشريك في الرياسة في مواضع عديدة في الشفاء والتعليقات، وعليه اسس في ساير كتبه ترتيب نظام الوجود، وكذلك الشريك في التعليم. وغاص فيه شيخ اصحاب الذوق والتفريد، في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق، غوصاً عميقاً. وابتحث عنه من مقلديه صاحب الشجرة الالهية ابتحاثاً مبسوطاً مستطيراً.
- ١٨ فنقول: تحرير دعواه ان كل ممكن موجود في عالم الامر واقام الابداع، فان الممكن الاشرف منه موجود بالفعل قبله في درجة عقلية متقدمة. وبرهان مغزاه ان اول ماصدر عن البارئ الاول، عز وجل، يجب ان لا يتصور في عالم الامكان اشرف وافضل منه اصلاً. لانه ان صح ان يسع طباع الامكان ما يكون اشرف وافضل منه، فلا يخلو امّا ان يوجد ذلك في درجة وجود هذا، او في درجة اخرى متأخرة عن درجته، واما ان لا يوجد رأساً. فان وجد في درجته، لزم ان يصدر الواحد الحق من كل جهة اثنان
- ٢١

- في درجة واحدة . وان وجد في درجة اخوى بعد درجته ، كان هذا المتقدم عليه بالدرجة علة لوجوده لاحالة ، وجزءاً من علة وجوده ، فيلزم ان يكون المعلول الامرئ الابداعي ، اشرف وافضل من علته . وذلك باطل مستحيل . وان لم يوجد رأساً ، وهو ممكن الوجود بالذات ، ولا مصحح لصدوره و فيضانه عن المبدع الفيّاض الا امكانه الذاتي ، فيلزم لاحالة ان يكون عدم دخوله في عالم التقرّر والوجود ، من تلقاء عدم علته من حيث انه بمرتبة فضله و شرفه يستدعي جاعلاً اتمّ و اكرمّ و اعزّ و اّمجدّ من جاعل هذا الصادر الذي هو افضل و اشرف منه ، و جاعل هذا الصادر ان هو الا البارئ الاول القيم الواجب بالذات ، عزّ مجده . فيلزم ان يكون هو مستدعيّاً مبدعاً آخر يكون اعلى و اّمجد من الفعّال الفيّاض الواجب بالذات . و ذلك مُحالٌ كبيرٌ ، تعالى عنه عزّه وعلاه علوّاً كبيراً . فهذا حقّ تقرير هذا البرهان ، على ابلغ الوجوه وامتنها . ولنورد ما في حكمة الاشراق متناً و شرحاً بعبارته قال : « انّ الممكن الاخسّ اذا وجد . فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد » يعني قبل الاخسّ . و هو اصل عظيم ، تبتي عليه مسائل مهمّة ، كما سنعلم . وهو من فروع انّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد . « فانّ نور الانوار اذا اقتضى الاخسّ الظلانيّ ، بجهته الوجدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف » لانه ذو جهة واحدة ، لا اكثر . واذا كان كذلك ، فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة اودونها ، ولا يجوز مطلقاً . فان جاز بغير واسطة ، فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيان ، هما الاشرف والاخسّ ، وهو محال . وان جاز بواسطة ، فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته ، لانّ التقدير انّ صدور الاخسّ عنه بغير واسطة . اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب ، والعلّة اشرف من المعلول و متقدّمة عليه بالذات ، فيكون قد وجد قبل هذا الاخسّ ما هو اشرف منه . و هو المطلوب . فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة ، فلا شك انّها الاخسّ لاحالة . فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخسّ ، وهو غير جائز ، بخلاف عكسه . وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله ، مع امكانه بالفرض ، والممكن لا يلزم من فرض وجوده

- محال لذاته ، بل ان لزم فانما يكون لاسباب أخر غير ذاته والا ، لم يكن ممكنا ، وهو خلاف المقدّر . « فاذا فرض موجودا » وليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته ، لانّ كلامنا الآن مبنى على عدم جواز صدوره عنهما ، فبالضرورة وجوده « يستدعى جهة تقتضية اشرف ممّا عليه نور الانوار » لكونه اشرف من معلوله ، مع انّ اشرف المعلول من شرف علته واقتضاها ، « وهو محال » لاستحالة تصوّر جهة اشرف ممّا عليه نور الانوار . « هذا » تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب .
- وامّا على النظم الطبيعى ، فان يقال : لو وجد الممكن الاخصّس ، ولم يوجد الممكن الاشرف قبله ، لزم امّا خلاف المقدّر ، او جواز صدور الكثير عن الواحد ، او الاشرف عن الاخصّس ، او وجود جهة اشرف ممّا عليه نور الانوار . لانّ وجود الاخصّس ، ان كان بواسطة ، لزم الأوّل . وان كان بغير واسطة ، و جاز صدور الاشرف عن الواجب ، لزم الثانى . وان جاز عن معلوله ، لزم الثالث . وان لم يجز عنهما ، لزم الرابع . واذا بطلت الاقسام كلّها ، على تقدير وجود الاخصّس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات ، فذلك التقدير باطل . و يلزم من بطلانه ، صدق الشرطيّة المذكورة فى صدر الفصل التّى هى قاعدة الامكان الاشرف ، واذا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه ، فمحال ان يتخلّف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ، ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه ، وان تكون الوسائط بينه وبين الاخصّس هى الاشرف . فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات ، من غير ان يصدر عن الاخصّس الاشرف ، بل على العكس من ذلك الى آخر المراتب . انتهى كلام شرح الاشراق بالفاظه .

وَمَيِّضٌ

- انّ فى هذا البرهان شكّا مُعضّلاً ، انما ضمان حلّه على ذمتنا ، بفضل الله سبحانه ورحمته . ولا سبيل الى تحقيق مرّ الحقّ فيه ، الا من قبيلتنا ، كما فى سائر معضّلات الغوامض وعويصاتها . وهو انّ فى نظمه خلطاً للامتناع والامكان بالذات بالامتناع والامكان بالقياس الى الغير ، واغفالا عن امكان كون الممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير ، لا بالغير ،

و امكان كون الممكن بالذات ، بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا ، لآبه بل بالقياس اليه .
فجهة اشرف ممّا عليه نور الانوار ، من المحالات بالذات بته . ولكن لا يستحيل امكانها
بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعى آياها .

٣

قال بعض من ينتطع من المقلّدين في شرح الهياكل ، بعد تحرير نظم البرهان بمادته
وصورته . انما يتمّ ابطال الشقّ الاخير ، لو كان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلة ،
وهو منقوض بانّ انتفاء المعلول الاول ممكن ، مع انّ علته و هو انتفاء الواجب
مستحيل . والتحقيق انّ امكان المعلول يستلزم امكان العلة ، نظرا الى ذات المعلول ،
بمعنى انّه اذا نظّر الى المعلول ، لم يوجد فيه ما يوجب استحالة . وانتفاء ذلك ممنوع
في صورة النزاع ، كما في صورة السند . ويمكن ان يُقرّر هكذا : ما ليس موجودا قبل
الموجود الممكن ، ليس ممكنا اشرف منه . و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا . ماهو
ممكنا اشرف ، فهو موجود قبله . بيان الاول انّه لو كان ممكنا اشرف ، فعلى تقدير
وجوده ، امّا ان يوجد من الواجب بلا واسطة ، وقد فرض وجود الاخسّ منه بلا
واسطة ، فيلزم صدور الكثير عن الواحد ، او بواسطة و تنحصر في الاخسّ ، فيلزم كون
العلّة اخسّ من المعلول . واللازمان محالان . و ما يلزم منه ، على تقدير وجوده ، محال ،
فهو محال . فامكانه يستلزم كونه محالا . وفيه ايضا مثل النظر السابق . والحقّ انّه ان اريد
بـ « امتناع الاشرف » ما يشمل الامتناع بالغير ، فهو كذلك . و ان اريدا الامتناع بانذات ،
فلا يتمّ كما ذكر . انتهى قوله .

١٨ فيجب علينا ، اذن ، ان نؤدّي اليك من حقّ القول فيه ما على ذمتنا صفائه ،
فنقول : هل انت متحقّق ما علمناك في صحفنا ، باذن الله سبحانه ، انّ اساس العقل
المضاعف في اصول المعارف الربويّة ، ان تستيقن انّ القيوم الواجب بالذات ، جلّ
ذكره ، ليس سبيل تمجيد مجده و علاه ان يقال : من المحال بالذات جهة قدّس و كمال
و بهاء و جمال اعزّ و اجلّ و امجدوا على ممّا عليه قدّسه و كماله و عزّه و جلاله .
بل انّ سبيله ان يُعتقّد ، انّ حيّية الوجوب بالذات ، حقّية محضّة من كلّ جهة

٢١

- كبريائية ، وفعلية حقيقة من كل حيشية كمالية ، وان هذه الحيشية الواحدة الوجوبية
 ٣ بوحدها الحقّة وبساطتها المطلقة بعينها ، جملة حيشيات المجد والكمال وقاطبة جهات العزّ
 والجلال ، ومستحقّة جميع الاسماء الحسنى العزّية والكمالية ، من غير اختلاف حيشية
 وحيشية وتغاير اعتبار واعتبار اصلا ، وان نور الانوار الواجب بالذات ، من بحث كنه
 ٦ حقيقته ، وصرف حيشية ذاته الاحدية الحقّة ، من كل جهة تامّ وفوق التام من جميع
 الجهات الكمالية ، وغير متناهي الشدّة في جميع جهات العزّ والجلال والمجد والكمال ،
 وغير متناهي التلا نهاية الشديّة ، ولاتناهيّة الشدّي الكمالى ايضا غير متناهي التلا
 ٩ نهاية مرات غير متناهية . فهو عزّ سلطانه ، في جميع جهات البهاء والجمال والقدس والكمال ،
 وراء مايتناهي بما لايتناهي ، ووراء ما لايتناهي بما لايتناهي ، وذلك ايضا الى لانهاية
 بحسب الشدّة بالفعل . ولا يمكن ان تصوّر مرتبة من مراتب المجد والكمال والنور والبهاء
 والعزّ والكبرياء ولا مرتبة من مراتب التام والشدّة فيها ، ولا مرتبة من مراتب لاتناهي
 ١٢ التامية والشدّة ، ولا من مراتب لاتناهي التلا تناهي ، آلا وهى وما فوقها الى لانهاية
 بالفعل ، متحققة جميعاً في الذات الحقّة الواجبة الاحدية . من حيث كنه الحيشية الواحدة
 ١٥ الوجوبية . فاذن ، وجود الواجب بالذات وكمال وجوده ، وحقيقته وكمال حقيقته ،
 واحد . وكذلك كماله واقصى الكمال ، ولاتناهيته في مراتب الشدّة ، ولاتناهي لاتناهيته ،
 واحد . وكذلك نور الانوار الواجب بالذات ، هو الملك المطلق بالنسبة الى جميع ماسواه ،
 ١٨ اى بالنسبة الى كل مايسعه نطاق طباع الامكان ، لان الملك المطلق ، هو الذى له
 ذات كل شىء ، وليس ذاته لشىء . والواجب بالذات كذلك ، لان كل ممكن الذات
 وجائز الوجود ، فهو امّا منه او ممّا منه . وغاية غايات الفعل في حقّه ، هو كونه فاعلا
 ٢١ لها لذاته . فيكون ذات كل ممكن له . ويصحّ ايضا تعليل كون الممكنات له بكونها
 منه . فالممكنات باسرها مملوكة بذواتها للواجب بالذات ، بلا واسطة او بواسطة ، اذلا
 مدخل فيها لغيره ، وغير ملامدخل فيه لغيره ، والمملوك وماله لمولاه . وذلك كانه
 من خواص حقيقة الوجود بالذات ، ولوازم طباع الامكان الذاتى .

- و اذ تحققت اساس هذا الاصل ، انكشف لك انّه ليس في نظم هذا البرهان
تدليس خلط الامتناع والامكان بالذات بالامتناع والامكان بالقياس الى الغير، بل ان في
مزاج هذا التشكك فساد الخلط بين امتناع استدعاء المعلول امرأ في العلة ، و بين امتناع
حصول مستدعاة من العلة. والخلط بين استدعاء المفعول امرأ هو حاصل بالفعل في العلة،
و بين استدعائه امرأ في العلة يمتنع دخوله في الحصول ، بل في امكان الحصول اصلاً .
بيان ذلك ان الممكن الاشرف يمتنع ان يكون ، بمرتبة شرفه وخصوصية كماله، مستدعياً
جهة من جهات الفضل والشرف ، ومرتبة من مراتب المجد والكمال في علة وجوده ،
لا تكون تلك الجهة وما فوقها وتلك المرتبة وما هي اعلى و ارفع منها حاصلة بالفعل
للقیوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فاية مرتبة كمالية تستدعيها خصوصية الممكن
الاشرف ، اى ممكن كان في العلة ، حتى يصحّ استناده اليها في الوجود، فانّها وما فوقها
الى لانهاية متحققة بالفعل في الواجب بالذات بثةً ، على ما تعرّفت .
- فاذن ، العقد الذي هو مقدمة البرهان في الشقّ الاخير ، هو ان الممكن الاشرف
يتمتع بالذات ان يستدعى مرتبة من المجد والشرف في العلة ، لا تكون تلك المرتبة وما
فوقها موجودة بالفعل في علة الممكن الاخصّ ، اعني القیوم الواجب بالذات ، جلّ
مجده . فيستحيل ان يكون عدمه ، من جهة عدم علة . اذ علة المستدعاة له ، من حيث
المجد والشرف ، موجودة بالفعل بثةً . لا انّه يستدعى علةً اجدّ واشرف من الواجب
بالذات ، وهي ممتنعة . و بالجملة ، انما المأخوذ في البرهان ، ان استدعاء و مرتبة
كمالية غير حاصلة بالفعل في علة ، ممتنع بالذات ، على ما قد تحققت . لان ذلك
الاستدعاء منه ممكن ، و مستدعاه ممتنع الحصول بالذات . فاستقم ، كما اميرت ،
وتثبت على الحق ؛ ولا تكون من الجاهلين .

وَمِيقُضٌ

- ان لنا على اصل القاعدة برهاناً من سبيل آخر ا بسط والطف . اَلَسْتُ قد دريت
بما دريناك ؟- انّه ما لم تكن بين ذاتين بخصوصهما مناسبة ذاتية ، وخصوصية ارتباطية

لاتكون هي بين ساير الاشياء ، لم يكن تتصحح هناك علاقة العلية والمعلولية . افكيف يصح ؟- ان يكون شيء بخصوصه قد ماز من بين الاشياء ومن عرض الماهيات ، شيئاً بعينه و ماهيةً بخصوصها ، بالترتب عليه وجوداً وعدماً ، وليس هناك بحسب جوهر الذات مناسبة مصححةٌ لذلك الاختصاص اصلاً . كانتك ان سوغت ذلك ، فقد عيبت فطرتك وايست قريحتك . واذن ، فنقول . اذا صدر عن البارئ الواجب بالذات ، جل ذكره ، معلول مّا ممكن ، ويسع طباع عالم الامكان واقليم الابداع ممكننا بالذات اشرف منه ، فيكون ذلك الممكن الاشرف ، بحسب مرتبته في الشرف والفضل ، اقرب لاحالة من البارئ الواجب الذات الذي هو المستوى على عرش اقصى الكمال والمجد ، بالنسبة الى هذا الممكن الصادر بالفعل . فيكون قد جرى امر الابداع والايجاد ، على خلاف ما يقتضيه امر المناسبة الذاتية . وذلك باطل ، كما هو المستبين .

وَمَيِّضٌ

ومن سبيل آخر ، قد تاصل في كتاب التقديسات ، ان من خواص الوجوب بالذات ، انه اذا فرض استناد ممكن مّا ، اى ممكن كان ، الى الواجب بالذات ، بلاوسط او بوسط ، لزم من ذلك ان يكون ذلك الممكن بالذات واجب الوجود في حاق الواقع ، من تلقاء ذلك الاستناد بته . واذا فرض عدم استناده اليه ، لزم من ذلك ان يكون هو ممتنع الوجود في الواقع البتة . وكذلك من لوازم طباع الامكان الذاتي . ذلك بالنظر الى ذات الممكن في متن الواقع . واذن ، فنقول . اذا لم يكن استناد الممكن الاشرف الى الواجب بالذات ، مستلزماً لاستيجاب وجوده بالفعل ، لم يكن الواجب واجها بالذات ، ولا الممكن ممكننا بالذات . هذا خلف . واذا وجوب وجوده عنه ، في درجة وجود الاخس او بعد درجته ، مستحيل بقضاء الفعل وحكم البرهان ، فاذن ، يتعين وجوب وجوده عنه سبحانه ، قبل وجود الاخس عنه . فليستبت .

وَمَيِّضٌ

وليعلم ان هذه القاعدة ، انما يطرد حكمها فيما فوق الكون وفي ترتيب نظام

الوجود في السلسلة البدوية . و اما فيما تحت الكون ، فربما يكون الممكن الاشراف قد عبق
عن الوجود بعوايق المادة الهيولانية ، من سبيل الامكان الاستعدادى . وفي السلسلة العودبة ،
يكون الممكن الاخصس موجوداً قبل الممكن الاشراف .

قال في المطارحات : ويصح ان يكون في الامور الكائنة الفاسدة شخص مّا ممنوع
مما هو اشرف واكمل له ، لممانعة اسباب سماوية ولمصاكة اسباب طبيعية ايضا تابعة
للسماويات . ويجوز ان يعطى الشيء الواحد شريفا وخسيساً ، لالذاته ، بل لاعتبار
استعداد القابل الواجب باسباب لاتنتهى من الحوادث . اما الامور الدائمة ، فلا يصح
ان تختلف شرفها وخستها ، الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات فيه ، فيفعل بالاشراف
اشرف ، وبالاخصس اخسس ، ومحال ان يستوى الفاعلان في الشرف ، ولا يتوقف فعلهما
على غيرهما ، ثم يقتضى احدهما فعلاً اخسس من فعل الآخر . وهكذا اذا استوى الفاعلان
وقابلا فعليهما و شرايط الفعلين في الشرف والكمال . واذا عرفت هذه القواعد ، فلك
ان تعلم ان الامور الدائمة ، لاتحصل الا على اشرف ما يتصور ان تكون عليه ، ولا يمنعها
عن ذلك استعداد احوادث غريب وامراتفاق . فيجب عليك ان تعتقد ، في السماويات
والعوالم القدسية ، ما هو اتم واكمل ، وان كل ما يتصور من كمال واجب الوجود والامور
العقلية والسماوية ، فانها ارفع في نفسها مما تصورت . واذا كان الجوهر العقلى اشرف
من النفس ، يجب ان يكون قبلها . ولما كانت الاثريات اشرف من العناصر ، يجب
ان تكون حاصلة قبلها . بضرب من العلوية ، على ما نذكره . وهذا تفصيل فصلناه ،
واجماله لامام الباحثين ارسطو ، من اشارة اشار اليها في كتاب السماء والعالم ، ما معناه انه
يجب ان يعتقد في العلويات ما هو الاكرم لها والاشراف . انتهى كلام المطارحات .

قلت : وايضا انما اطّراد هذه القاعدة فيما فوق الكون ، من مراتب سلسلة البدو
في طول ترتيب السلسلة ، اى في الابداعات الصادرة عن المبدع الفعّال ، من حيثيات
مترتبة في درجات مختلفة . فاما في عرض السلسلة ، فالامريات المبدعة الصادرة عن
مخوض الامر ، من حيثيات مختلفة ، متصافقة في درجة واحدة ، متفاوتة بالكمال والنقص ،

فالاشراف منها لا يكون صدوره قبل صدور غير الاشرف بالدرجة ، كما العقل الثاني والنفس الاولى وجرم الفلك الاقصى الصادرة من حيثيات متصافاة بالحُصول معا في درجة واحدة ، متخالفة بتفاوت الرتبة في الكمال والنقص والشرف والخسّة . فليُعرَف . ٢

وَمَيِّضٌ

واذ تمّ ميقات البرهان في تأسيس الاصول والقوانين ، فقد حان حين نفريع ما ينفرع عليها من اثبات جواهر عالم القدس ، من العقول المفارقة والنفوس المجردة ، ثمّ ترتيب مراتب نظام الخير في درجات الصدور والوجود . فما يسر لك ، اذن ، مُحاولَة اثبات العقل ، وهو الجوهر البسيط العاقل الفاعل المتقدّس عن مقارنة المادة ذاتا وفعلا ، من مسالك عديدة . الاول من سبيل امتناع صدور الكثرة عن الواحد . فمن المعلوم انّ الصادر الاول ، بحسب خصوصيّة ذاته ومرتبة امكانه الذاتي ، لازم ذات البارئ الواجب الحقّ الاحدى الذات من كلّ جهة . فيجب لاحالة ان يكون هو ذاتا واحدة بسيطة ، عن ملابسة ما بالقوّة الاستعداديّة ، مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدع ماهيته ، و فاطر ذاته ، ليتصحّح ان يكون واسطة فيض فطره الفياض ، بالنسبة الى سائر المعلولات . و يكون ماعداه من الممكنات والمعلولات ، بعد ذاته في درجة الصدور والمعلوليّة . فلا يصحّ ان يكون هو جسما ، وآلا ، لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقّ في درجة واحدة . ولا هيولى ولا صورة ولا نفساً . وآلا امتنع ان يكون متقدّم في الدرجة على سائر المعلولات ، و واسطة رشح الفيض في نظام الوجود على الادلاق . فاذن ، ان هو آلا العقل الاول الذى هو اكرم الجواهر العقلية ، و افضل الذوات الامرية والمبدعات النورية . ١٨

الثاني من سبيل الامكان الاشرف . فقد استبان انّه لا يصحّ ، في سلسلة البدؤ الطوليّة ، صدور ممكن في درجة الآلا ، والممكن الاشرف صادر في درجة متقدّمة . فاذن ، يجب ان يكون اقدس العقول و افضل الممكنات و اشرف الانوار العقلية ، هو الصادر الاول ، ٢١

الثالث من سبيل المناسبة الذاتية بين العلّة التامة ومعلولها . اليس من المستبين انّ

الفاطر الفعّال الواجب بالذات، بنفس ذاته الحقّة الواجبة ، علّة تامّة فاعلة لجوهر ذات المعلول الأوّل ؟ فيجب ان تكون المناسبة الذاتية ، بالنظر اليه ، اكرم مايتصور بالقياس الى اى ممكن فُرِضَ بعده . فاذن ، لايسوغ ان يكون هو الا اكرم العقول القدسيّة واشرف الانوار العقليّة .

- الرابع من سبيل اخراج ما بالقوّة من القوّة الى الفعل . امّا تعرّف ان شيئاً من الاشياء لا يكون مُخرِجَ ذاته من القوّة الى الفعل ؟ ولو كانت الذات بنفس جوهرها ، مستوجبة الخروج الى الفعل ، لما كانت بالقوّة اصلاً . وايضا الخارج من القوّة الى الفعل من حيث الفعل ، اشرف واكمل منه من حيث القبول . فلو كان خروجه الى الفعل من تلقاء ذاته ، يلزم ان تكون ذاته اشرف واكمل من ذاته ، لتستكمل و تقبل الكمال من نفس ذاته . وبالجملة ، الشيء لا يستكمل من تلقاء نفسه . وواهب الكمال المطلق يمتنع ان يكون عِرواً عنه . فاذن ، النفس العاقلة لا تستطيع ان تُخرِجَ ذاتها من مرتبة القوّة الهَيُولانيّة التي عى درجة العقل المنفعل ، الى مرتبة الفعلية التي هي درجة العقل بالفعل ، ثم مرتبة العقلية الثابتة القارّة التي هي درجة العقل المستفاد . ولا مُنتدَحَ لها من مقيض يناسب جوهر ذاتها ، و يكون واسطة في ايصال الفيض من البارئ الفيّاض تعالى شأنه اليها ، فاذن ، مخرج النفوس البشريّة الى درجات مقاماتها التألّهية ومراتبها التعقليّة ، نور عقليّ وعقل قدسيّ فعّالٌ لِلأطوار بحول خالقيه ، واهبٌ للمصور باذن ربه ، برى في جوهره عن القوّة الاستعداديّة والانفعالات الهَيُولانيّة . قياس اشراق نوره الى كدوّ القوّة النظرية ومُقلّة بصيرة العقل ، قياس اضاءة شعاع الشمس الى كوي الروازن وحدقة العين وجليديّة القوّة الباصرة . والذي تُفَيِّده الاصول وتعطيه البراهين، هو ان المقيض المُخرِج بالحقيقة الى الفعل على الاطلاق ، ان هو الا الفعّال الحقّ المتعال عن مقارنة عوارض الماهية وملابسة ما بالقوّة من جميع الوجود ، تعالى سلطانه . وقياس صُنع العقول هنا لكث ، قياس صُنع الطبيب في افاضة الصحة . فانه يسير مسير المهّيّ والمصحح . و انما فيضان الصحة من تلقاء المبدء الفيّاض .

- الخامس من سبيل الهوى والحركة . لم تنلُ عليك مراراً متعدّدةً فوق مرة واحدة ؟ - انّ كلّ موجود جائز الذات ، فانّ جوهر ذاته تحت مفهوم مبالقوة ، في مرتبة الذات بما هي هي ، حيث هو ما بالفعل في حاقّ الواقع ، من تلقاء العلّة الفاعلة . ٣
- والهوى والحركة وما يتعلّق بهما اعني ، الكيانيّات الهولانيّة المرهونة الوجود بالامكان الاستعدادي ، من الجائزات ، يجمعها جميعاً انّ لها مع طباع معنى مبالقوة على الاضافة ، ٦
- اي مفهوم مبالقوة بحسب مرتبة الذات ، حين ما هي بالفعل بحسب حاقّ الواقع ، طباع معنى مّا بالقوة على التوصيف ايضاً ، بحسب حاقّ الواقع ، اي لذواتها الحاصلة بالفعل في الفطرة الاولى ، من تلقاء العلّة الفاعلة ، كمالات بالقوة تحصل لها بالفعل وتلبّس هي ٩
- بها اخيراً في الفطرة الثانية . وليس يصحّ ذلك للابداعيّات الغير الموصوفة بالامكان الاستعدادي . ثمّ الهوى والحركة مختصّتان ، من بين كلّ الممكنات ، بانّ لكلّ واحدة منهما فوق مالها من طباع ما بالقوة على السبيلين ، انّ اعتبار ما بالقوة والنج في اعتبار ما بالفعل ، اي مُدْمَجٌ مُضَمَّنٌ فيه ، في هويّتها الشخصيّة الحاصلة بالفعل ، فذاتها الشخصية ، من حيث هي موجودة بالفعل ، مُدْمَجَةٌ في فعليّتها القوة . ولا كذلك ١٢
- شيء من الموجودات . غير الهوى والحركة . ولذلك يقال . ههنا الامور الضعيفة الوجود . وكذلك الزمان الممتدّ الذي هو مقدار الحركة المتّصلة . واذن ، فنقول . كيف يصحّ ١٥
- استناد الذات المتراكمة النقص والضعف والقوة الى الموجود الحقّ المحض الواجب بالفعل الذي هو التامّ بذاته من كلّ حيثيّة كماليّة وفوق التمام ، على الجهة المستقصاة بيانا من بدو الامر ، لأبوسط يناسب الطرف الاعلى والطرف الاسفل كلّاً من جهة ؟ وكيف ١٨
- ينبعث عن نفس ذات الحق التامّ بذاته في اقصى الغاية و يترتب عليه بنفسه باطل ناقص بذاته في الغاية ؟ ولا يسوغ ان يكون المتوسط نفساً ، اذا النفس لا يتمّ فعلها الا بالمادّة ٢١
- والآلة والحركة . فاذن لا مجاز هناك من توسط جوهر عقليّ ذي وجهين لا يعتريه في فعليّته معنى مّا بالقوة اصلاً . و ذلك وجهه الذي به يلبّي جنباب الحقّ المتقدّس ، الّا عن الفعلية الحقّة بنفس ذاته من كلّ جهة كماليّة ، ولا يتخلّص عن ملابسة معنى ما بالقوة

بحسب جوهر الذات ، حيث هو ما بالفعل من صُنع العلّة الجاعلة ، ولكن لامن حيث ما هو بالفعل . و ذلك وجهه الذى به يلى ما يلج فيه ما بالقوة من حيثها هو بالفعل ، ويغشاء ما بالقوة بحسب جوهر الذات على السبيلين ، حين ما نفس ذاته بالفعل ، اعنى الهيمولى والحركة .

السادس من سبيل الامكان الذاتى والامكان الاستعدادى . اليس مالىس مرهون الذات بالامكان الاستعدادى ، ويتصحح استناده الى البارى الفعّال الواجب بالذات بمحوضة امكانه الذاتى ، يجب لاحالة صدوره و فيضانه عنه سبحانه البتة ؟ اذلا شطراً له ولا عائق عنه ولا ضنانه فى جود الجواد الحق اصلاً . فاذن ، يمتنع عدم صدور العقل المفارق عن الفعّال الحق سبحانه ، وكذلك النفس المجردة السماوية وجميع الامريات والابداعيات ، بالضرورة البرهانية .

السابع من سبيل الحركات السماوية . من المستبين ان كل متحرك ، فان له محرّكاً وراء ذاته ، اذ لم تحرك وشئ بنفس ذاته ، لكان قابلاً وفاعلاً على الضرب المستحيل ، ولكن كاملاً بالفعل بما هو مستكمل من حيث هو مستكمل . و ذلك محال . و اذ اكل متحرك محرّك ولا يستصح العقل متحرّكات يتماذى عددها الى لانهاية ، و الا لكانت بالاسر او ساطا بلا طرف ، و مادام حكمها حكم الواسطة ، لاتكون حركة بالفعل . فاذن ، يجب الانتهاء الى محرّك لا يتحرك ، كما مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ايّاه ، امر هو بالفعل بذاته و موجود بذاته . والمتحرك اما متحرك بالعرض ، و اما متحرك بالتحخير ، و اما متحرك بالقسر ، و اما متحرك بالطباع . والمتحرك بالطباع ، اما متحرك بالارادة ، ومبداها النفس ، و اما متحرك بالطبيعة ، وهى قوة جوهرية منبثّة فى الجسم ، كما سائر القوى الجسمانية التى هى مبادئ الافاعيل الطبيعية . والمحرك الذى لا يتحرك ليس يصح ان يكون قوة جسمانية . وتحريكه ، اما باعطاء المبدأ القريب الذى به المتحرك ، و اما بان يكون هو المؤتمّم به والمعشوق للجوهر المتحرك والموجب له اشراقاً متتاليةً وتخيّلاتٍ متتابعةً .

فاذن ، نقول : الحركة المستديرة يمنع ان تكون طبيعية ، فهي لاحالة ارادية مستندة الى نفس مجردة . فجماة السماويات المسماة بـ « الطبيعة الخامسة » مشتركة جميعاً في طباع الحركة المستديرة المتصلة التي مبدأ انبعاثها الشوق الى البارئ الاول ، عز وجل ، و الى التشبهه بجنابه في كماله الحق الدائم . فلذلك تشترك جميعاً في استدارة الحركة و دوام اتصاها . ثم يجب ان تكون لكل واحدة منها ، بخصوصية ، حركتها المستديرة قدراً وجهةً ، نفس مجردة هي مبدأ حركتها الخاصة بالارادة ، وجوهر عقلي يخصصها هو معشوقها المشوق اليه . فهو امام نفسها المجردة و مبدأ حركتها بخصوصيتها ، على سبيل التعشيق والتشويق ، من حيث الاهتمام والتشبه به ، في عشق البارئ الاول ، والاختضاع لعز جلاله ، والانجذاب والشوق اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار ، والاستضاءة من تجليات بهاء قدسه و كماله .

الثامن من سبيل اختزان المعقولات . ففضية العقل الصريح ، انه كما لا يسترأب في ان الصور المتخيّلة والمحسوسة والمتوهمة ، و بالجملة ، الجذائيات بالقوة معقولة ، فلا بد من امر مجردا و يصيرها معقولة : فان كان ذلك الامر ايضا معقولا بالقوة ، لتأدى الامر الى التسلسل ، فينتهى لاحالة الى معقول بذاته . ولا في ان مكمل عقولنا لاحالة يكون اتم وجودا واقوى كمالا منها والمعقولات هي التي تكملها ، ففيدها وخرجها الى الفعل ، عقل بالفعل لاحالة - فكذلك لا يسترأب في انه ، كما لا اختزان المحسوسات والمتخيّلات خزانة جسمانية من الواح حسية ومشاعر خيالية ، فكذلك لا بد لاختزان المعقولات و احكامها الكلية ، من خزانة عقلانية من الواح مجردة عقلية و اذهان مفارقة قدسية . فليتبصر .

وَمَيِّضٌ

٢١ قال مفيد المشائين ومعلمهم ، في اثولوجيا ، الميمر العاشر في العلة الاولى والاشياء التي ابتدعت منه : الواحد المحض ، هو علة الاشياء كلها ، وليس كشيء من الاشياء ، بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلها فيه ، وليس هو في شيء من الاشياء .

وذلك انّ الاشياء كلّها انبجست منه ، و به ثباتها و قوامها ، واليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان تكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه منشوئية ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلنا : لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء . فلما كان ٣ واحداً محضاً ، انبجست منه الاشياء كلّها . و ذلك انه لما لم يكن هويةً ، انبجست منه الهوية .

و اقول واختصر القول ، انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رايت الاشياء كلّها منه ٦ غير انه وان كانت الاشياء كلّها انبجست منه ، فان الهوية الاولى ، اعني به هوية العقل ، هي التي انبجست منه اولاً بغير وسط ، ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل ، بتوسط هوية العقل والعالم العقلي . ٩

و اقول انّ الواحد المحض ، هو فوق التام والكمال . و اما العالم الحسيّ ، فناقص ، لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل . وانما صار العقل تاماً كاملاً ، لانه مبتدع من الواحد الحق الذي هو فوق التام . ولم يكن بممكن ان يُبدع الشيء الذي فوق التام ١٢ الشيء الناقص بلا توسط ، ولا يمكن للشيء التام ان يُبدع تاماً مثله ، لانّ الابداع نقصان ، اعني به انّ المبدع لا يكون في درجة المبدع ، بل يكون دونه . انتهى كلام اولوجيا بعبارة . و كانتك بما تلوانه عليك ، مضطلع بشرحه وتحقيقه . ١٥

وميض

انّ في السهو والنسيان في المعقولات شكاً قد اعتاص على المقلّدين ، ونقل غير واحد من تلامذة خاتم البرعة المحقّقين عنه ، انه رضوان الله تعالى عليه ، لم يات فيه بما يستحقّ ١٨ الذكر . قال علامة فقهاثنا ، روح الله مضاجعهم ، في شرح تجريد العقائد ، في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر ، بهذه العبارة : وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه ، رحمه الله ، جرت هذه النكته ، وسألته عن معنى قولهم انّ الصادق في الاحكام الذهنية ، ٢١ هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر ، والمعقول في نفس الامر ، اما الثبوت الذهنيّ او الخارجيّ ، وقد منيع كلّ منهما ههنا . فقال ، رحمه الله : المراد «بنفس الامر» هو العقل

- الفعّال . فكلّ صورة او حكم ثابت في الذهن ، يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعّال ، فهو صادق . وآلا ، فهو كاذب . فاوردت عليه انّ الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال ، لانّهم استدلتوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو . فانّ السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل ، وارتسامها في الحافظ لها ، والنسيان هو زوالها عنها معا . وهذا يتأتّى في الصور المحسوسة . أمّا المعقولة ، فانّ سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم ، في باب التصوّرات والتصديقات . وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة . فلم يات فيه بمقنّع . انتهى كلامه ، رفع الله مقامه .
- قلت: نعم ، الجوهر العقليّ المفارق خزانة معقولات النفس العاقلة ، كما القوّة الخياليّة خزانة محسوساتها . فبمقدار ما يتمّ استعداد النفس وتاهّبها للاتّصال به ، تقبل الفيض عنه على الرشح اوعلى الاشراق ، وتنتقش فيه صورة المعقول . ومادامت مستديمة الانصراف عن عالم الحسّ مستدامة الاتّصال به ، تتمكّن من استعراض الصور المعقولة .
- واذا اعرضت عنه الى مايلي العالم الجسدانيّ او الى صورة اخرى ، انمحت عنها الممثلات فيها ، كانّ المرآة التي كانت يُحاذى بها جانب القدس ، قد اُعرض بها عنه الى جانب الحسّ ، او الى لحاظ صورة قدسيّة اخرى ، غير ما كان الالتفات لِفَتْها . فاذن ، مَهْمَا بقيت على ملكة الاتّصال التي اكتسبها ، كان المنحى عنها مذهولا عنه مَقْوِيّاً على اعادةته ، وهى مادامت على تلك الهيئة ، تكون قويّة على الاستعادة والاسترجاع من دون مُؤَنٍ اقتناصٍ جديدٍ وحالةٍ طارفةٍ وهيئةٍ طَرِيّةٍ ، واذا مازالت عنها مَلَكْتُها المكتسبة و هيئتها المصطادة ، صار ذلك المذهول عنه مَنَسِيّاً غير مَقْوِيٍّ على استرجاعه ، آلا بتجشّم اكتسابٍ مستأنفٍ واتّصالٍ جديدٍ جذعاً .
- ثمّ التحقيق انّ اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحقّقاً في حدّ نفسه ، لا بتعمّل واعمال من العقل ، سواء عليه اكان تحقّقه لا بتعمّل العقل في لوح الذهن ، ام في من الخارج . والصوداق مرتسمة في العقل الفعّال بما هي متحقّقة في حدّ نفسها ، والكواذب بما سَوّ استعداد النفس استحقّ تَطَبَّعُها بها ، وهو خزانة للقبيلين بذينك

- الاعتبارين ، ولا محذور اصلا . فامّا قول بعض منتطّعة المقلّدين ان شأن العقل الفعّال في اختزان المعقولات مع الصوادر ، الحفظ والتصديق جميعا ، ومع الكواذب ، الحفظ فقط دون التصديق ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الازعان لبرائة عن السرور والاسواء ٣
- التى هى من توابع المادة - فليس على ستنّ التحصيل . اليس من المقترّ في مقرّه ؟ - انّ التصوّر والتصديق ، انّما هما نوعا العلم الانطباعى المتجدّد في الفطرة الثانية . فامّا العلوم الحضورية ، كعلم النفس العاقلة بذاتها المجردة ، والعلوم الانطباعية الغير المتجدّدة ، ٦
- كعلوم العقول الفعّالة التى هى من لوازم ذاتها الغير المسلحة عنها بحسب الوجود العينيّ في الفطرة الاولى ، فغير داخله في المقسم . فليعلم .
- وبالجملة ، فانّ هذا المسلك ايضا في اثبات الجواهر العقلية مستقيم ، وقد سلّكه ٩
- خاتم المحقّقين في رسالة اثبات العقل . قال : فاذن ، ثبت وجود موجود قائم بنفسه ، غير ذى وضع ، يشتمل بالفعل على جميع المعقولات التى يمكن ان تخرج الى الفعل . ثمّ قال :
- واذا ثبت ذلك ، فنقول : لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو اوّل الاوائل ، اعنى الواجب ١٢
- الوجود لذاته ، عزّت اسمائه . وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التى لانهاية لها بالفعل . واول الاوائل تمتنع فيه كثرة ، وان يكون مبداءً اوّلاً لكثرة ، وان يكون محلاً قابلاً لكثرة . فاذن ، ثبت وجود موجود غير الواجب الاول تعالى ، ونسميه بـ «عقل الكل» الذى عبّر عنه في القرآن المجيد تارة بـ «اللوح المحفوظ» وتارة بـ «الكتاب المبين» المشتمل على كلّ رطب ويابس . وذلك ما اردناه . والحمد لله ربّ العالمين . انتهى ١٥
- كلامه .

١٨

وَمَبْضُ

- واذن ، فاعلمن انّ الجواهر العقلية المفارقة كثيرة العدد طولا وعرضا . واعلاها ٢١
- واكرمها واقربها من الباري الاول الحقّ في السلسلة الطولية المترتبة ، هو اوّل المعلولات ، وهو العنصر الاول للممكنات في عالم الامر . ثمّ يتلوه في درجة الصدور عقل وعقل ، الى منتهى سلسلة العقول المفارقة وساقه درجاتها العقلية . ولانّ تحت كلّ عقل في درجة بعينها

- من الدرجات الطولية المترتبة، عقلاً ونفساً وجرماً فلكياً، بمادته وصورته الجرمية وراء صورته المجردة التي هي النفس، ففيه لا محالة جهات مختلفة، بحسبها يتصحح صدور الكثرة
- ٣ عن الواحد الاحد الحق، تعالى عزّه، في درجة واحدة. والافضل من الاشياء الكثيرة الصادرة معاً، يتبع الافضل من تلك الجهات المتكثرة المتصافقة في الدرجة الواحدة، ولا العقول ولا الجهات المتكثرة في عقلٍ عقلٍ متفقة النوع، حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً. وليس يذهب الامر الى لانهاية، حتى يكون بعد كل عقلٍ عقلٍ بغير نهاية. بل ان الترتيب يتّصف عند العقل الاخير الذي هو مفيد المعارف وواهب الصور باذنيه. والاشبه عند شركاء الصناعة ان العقول المفارقة بعدد الكرات السماوية.
- ٩ قال الشريك في الرياسة، في الهيئات الشفاء والنجاة: وكان على مذهب المعلم الاول، قريباً من خمسين فما فوقه، وآخرها العقل الفعال. وقد علمت من كلامنا في الرياضيات، مبلغ ما ظفرنا به من عددها. وفي الفن الثاني من الطبيعيات، في فصل حركات الكواكب.
- ١٢ قال: انه لم يتيقن لي الى الان، ان كرة الثوابت كرة واحدة، او كرات منطوية بعضها على بعض. فان كانت كرات منطوية بعضها على بعض، كان عدد العقول والنفوس اكثر لا محالة.
- ١٥ قلت: وعندي انه يشبه ان الحق في ذلك، ان العقول المفارقة، انما هي بعدد الكرات السماويات وحركاتها الكلية والجزئية. ففي ازاء كل كرة، فلها كانت او كوكبا او غير ذلك، وكل حركة، كلية كانت او جزئية، عقل مفارق يكون قواماً لنظامها بالشرح والافاضة، واماماً لنفسها بالاشراق والاضاءة، ومبدءاً لدورانها على سبيل التعشيق والتشويق. واما ان لكل كرة نفساً تخصّها، افامرُ ظاهر لا يستنكره احد. وجرم الكوكب الثابت او السيار ايضا، لا بد وان يكون متحرّكاً في مكانه مستديراً على مركز نفسه. وتلك الحركة ايضاً لا تكون الا ارادية منبعثة عن اهتزاز وابتهاج وتشويق وتعشيق وبارقة واشراق. فاذن، لكل كوكب ايضا نفس مجردة تخصّه، سلطانها على النفس المنطبعة سلطان النفس الناطقة الانسانية على القوى الجسدانية. ومن المعلوم ان الكواكب

الثابتة ، قد بلغت في الكثرة الى حيث لا يُحصيها عدداً ، الا خالقها . فكذلك الجواهر
المفارقة ، اعنى العقول والنفوس من عالم الامر ، يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة
هذه الكواكب والاجرام والكرات والحركات . والله سبحانه اعلم بطبقات مخلوقاته .

وَمَيْضُ

واذ قد بلغ الفحص البالغ بنا ذروة سنام القوة النظرية ، بفضل الله سبحانه ،
فلنتمّم القول في البدؤ والعود . فليُتدبّر كيف ابتداء الوجود من محيط الكمال في اقصى
القُصوى وغاية الغاية ، متنازلاً من الاشرف فالاشرف ، فانهى الى مركز الخسة والنقص
في الغاية ، ثم عاد من مركز النقص في الغاية ، متصاعداً من الاخسّ فالاحسّ الى الاشرف
فالاشرف ، فرجع الى محيط المجد والكمال في غاية الغاية . فمحيط المجد والكمال في اقصى
الغاية ، هو الباريّ الفعّال الواجب بالذات ، تعالى عزّه وجلاله ، وهو اول كل شيء
وآخره ، ومبدأ كل وجود ومعادته . ومركز النقص في الغاية ، هو الهوى الاولى المبهمة
في حدّ وحدتها الشخصية ، وهي الحامل للقوة الانفعالية والقابلية الاستعدادية . ونصف
القطر من المحيط الى المركز متنازلاً سلسلة البدؤ ، والنصف الاخر من المركز الى المحيط
متصاعداً سلسلة العود .

فاذن ، ملاك الشرف والكمال ، قرب المرتبة في ترتيب الوجود بالطبع من المحيط
الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، وهو بعينه البعد من الهوى . ومناط الخسة والنقص ، قرب
المرتبة من المركز ، اى الهوى المنفعلة المستعدة بالذات ، وهو بعينه البعد من الواجب بالذات
في ترتيب الوجود بالطبع . فتراتب السلسلة العودية في نصف القطر الصعودى ، بازاء مراتب
السلسلة البدوية في نصف القطر الهبوطى ، والارتقاء الى ذروة الكمال في العود بعد الهبوط
منه في البدؤ . والشرف وميزانه البراءة عن القوة ، مرتّب في مراتب السلسلتين ، على التكافؤ
والتوازى ، بين الصنفين بحسب استواء نسبة القرب والبعد من المركز والمحيط ، من
الجانبيين الى الهوى الاولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة . فاذن ، التقدّم والتأخّر
بين المراتب بالشرف ، بحسب التقدّم والتأخّر في ترتيب الوجود بالطبع . ولكن الامر

متعكس في السلسلتين . ففي البدؤ من جهة الهبوط ، كلّ متقدّم بالشرف في طول السلسلة ، متقدّم بالطبع ايضا في درجة الوجود ، وفي العود من جهة الصعود في طول السلسلة ، كلّ متقدّم بالطبع في درجة الوجود ، متأخّر بالشرف في ترتيب المراتب . فهذا ما أُفْتِي به انا وشركائى في التعليم والرياسة ، وفي المقلّدين من اشتبه عليه الامر والتبس عليه السبيل .

وَمِيقُصُّ

اعتبر بعضهم الصورَ الطبيعيّةَ المَنوعَةَ في مراتب السلسلة البدويّة ، نظراً الى انّها بما هي صورةٌ ما ، وبحسب طبيعتها المرسلّة علّةً ما لتقويم الهيولى . ونحن ايضا كذلك ، اوردناها في بعض كتبنا . والحقّ اعتبارها في سلسلة العود ، لانّها تدخل في نظام الوجود بعد اعتبار التركيب ، ومحلّها مطلق الجسم المتجوهر من الهيولى والصورة الجسميّة . وكذلك اعتبرها شريكنا ايضا في الشفاء والتعليقات .

فمراتب البدؤ بعد المبدأ الاول المحيط بكلّ شىء خمس : مرتبة العقول المفارقة جميعا ، من العقل الاول الى العقل الاخير ، وبعدها مرتبة النفوس السماويّة الناطقة العاقلة ، من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى ، وبعدها مرتبة النفوس المنطبعة الفلكيّة ، وبعدها مرتبة الصور الجرميّة الجوهريّة ، من صورة الفلك الاقصى الى صور العناصر ، وبعدها مرتبة الهيوليات ، من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصريّة الواحدة بالشخص . وعندها تنتهى مراتب السلسلة البدويّة ، وتبتدأ من بعدها سلسلة العود ، اعنى التوجّه الى الكمال بعد التوجّه منه ، واولى مراتبها ، وهى ايضا خمس : مرتبة الاجسام النوعيّة البسيطة ، من الفلك الاعلى الى الارض وصورها المَنوعَة الجوهريّة ، وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب من البسائط ، اعنى الاسطقسات العنصريّة ، كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها ، وبعدها مرتبة النفوس النباتيّة باسرها ، وبعدها مرتبة النفوس الحيوانيّة على اختلافها ، والمشهور انّ الحيوانات كلّها الف واربعمئة نوعاً ، ثمانمئة منها بحريّة وستمئة بريّة ، وبعدها مرتبة النفوس الناطقة الانسانيّة جميعها ، والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات اشتمالاً انفعاليّاً ،

كما كانت العقول في المرتبة الاولى البدوية مشتملة عليها اشتمالا فعلياً . فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذى ابتدأ منه . فمرتبة العقل المستفاد في العود بازاء مرتبة العقول في البدؤ، فهما في الشرف والكمال متوازيتان متكافيتان، لا يتصحح بينهما تفاضل ومفاضلة في الشرف والخسة، لكونهما بحسب القرب من المحيط الذى هو الواجب بالذات والبعده من المركز الذى هو الهوى، في درجة واحدة وعلى نسبة واحدة .

وَمِيْضٌ

- ٦ قال صاحب المحاكمات: اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية، لانها مركبة من الصورة والهوى^١، فهما مقدمتان عليها. ثم مرتبة المركبات، فان العناصر اذا تركبت، يحصل لها مزاج . فاوتها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه . ثم مركب آخر ٩ ذومزاج وصورة تحفظ المزاج وتحرّك في جميع الجهات، اى النمو، وهو النبات . ثم مركب آخر مزاج وصورة وتحرّك في الجهات وارادة واحساس، وهو الحيوان . ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكلّيات، وهو الانسان، وله مراتب الى ١٢ العقل المستفاد . فالنفس الانسانية في آخر المراتب تصير عقلا، لكن لافعالا للكلمات، بل عقلا ومنفعلا بحسب قبول الكلمات من العقل الفعّال . ولهذا سمي «عقلا مستفادا» وظاهر ان الشرف مرتب في مراتب البدؤ ومرتبات العود على التكافؤ، اى الاشرف في ١٥ مراتب البدؤ بازاء الاخس في مراتب العود . ثم ان الشرف في مراتب البدؤ يتناقص الى الهوى، كما ان الخسة في مراتب العود تنافض الى العقل المستفاد . وعلم من هذا الكلام، ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال، لا بحسب الوجود . فلا يظن ان ١٨ المعدن اقدم وجوداً من الانسان، بل انما قدّم في مراتب العود، لانه اقل شرفا منه . انتهى قوله .

- ٢١ قلت : والخطب فيه غير طفيف، فقد التبس عليه ان التقدم بالطبع في درجة الوجود بحسب حكم العقل، وراء التقدم بالطبع في المرتبة، اعنى التقدم بالذات الذى هو المستلزم لنحو ما من العلوية البتة . فان ما مع المتقدم بالذات في المرتبة، لا يلزم ان يكون متقدما

- بالمرتبة تقدّمًا بالذات ، وان كان هو متقدّمًا في الدرجة لاحتماله ، لكون المتقدم بالمرتبة وما مع المتقدم بالمرتبة في درجة واحدة بثة . وانما الاعتبار هناك التقدّم بالطبع في الدرجة ، ٣
لالتقدّم بالذات بحسب المرتبة البتة . فليعلم انّ التقدّم الذاتي في المرتبة ، هو مالمشئ المتقدم بحسب مرتبته العقلية من حيثيته التي هو بها علّة للشئ المتأخّر . والتقدّم العقليّ في الدرجة هو الذي لما مع الشئ المتقدم بالذات في المرتبة من حيثية مصافقة بحسب الدرجة ٦
العقائية لتلك الحيشية التي بحسبها المتقدم متقدّم تقدّمًا بالذات ، لا متأخّر عنها في الدرجة العقلية . فنفس الفلك الاعلى التي هي اشرف من فلك الثوابت مثلا ، متقدّمة عليه في الدرجة ، لكونها في درجة العقل الثاني المتقدم عليه بالطبع تقدّمًا بالذات في المرتبة ، وليست ٩
هي متقدّمة عليه بالطبع تقدّمًا بالذات في المرتبة ، وليست هي متقدّمة عليه بالطبع تقدّمًا بالذات في المرتبة . فكل ذلك المعدن اقدم وجودا بالطبع من الانسان بحسب الدرجة ، وان لم يكن متقدّمًا عليه في المرتبة تقدّمًا بالذات . وعلى قياس ما بيناه في التقدّم ، يستبين الفرق ١٢
بين المتأخّر تأخّرًا بالذات بحسب المرتبة ، والمتأخّر تأخّرًا عقليا بحسب الدرجة العقلية ، وهو ما مع المتأخّر بالذات بحسب المرتبة في درجته العقلية من لقاء حيثيتين متصافقتين . وبالحملة ، لو كان اعتبار المراتب بحسب الشرف فقط ، لبحسب الوجود ، وكان التقدّم ١٥
والتأخّر بالوجود غير منظور اليه اصلا ، لم يكن يتعيّن اختصاص البدؤ والعود بشئ من المراتب ، وكان ذلك التخصيص مجرّدًا عتال من اعتبار العقل ، لا ابتحاثا عن حال الاعيان الموجودة في ترتيب الوجود بحسب نفس الامر ، وكان يصحّ اعتبار المتأخّر بالوجود من ١٨
مراتب البدؤ ، اذا كان متقدّمًا بالشرف . ثمّ الصحيح انّ الاشرف في مراتب البدؤ ، بازاء الاشرف في مراتب العود ، لانه بازاء الاخسّ . فليُعرف .

وَمِيْضُ

- ٢١ لقد اوضح الشريك ما حقّقناه ، حيث قال في اوّل ثالثة كتاب المبدأ والمعاد :
المقالتان اللتان فيما قبل هذه ، هما في المبدأ ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدّمها وتأخّرهما ، بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اقدم منها بالكمال والشرف . وهذه

المقالة في المعاد ، ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدّمها وتأخّرها ، بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اشدّ تأخّراً في الكمال ، بل تكون الثواني في الوجود اقدم في الكمال .
 فيعود هذا الترتيب دائراً على ذلك الترتيب الاول . فهناك ابتداء من الاشرف الى الادنى ،
 حتّى انتهى عند الاستقسات ، ثمّ هذا ابتداء عابداً من الادنى الى الاشرف ، معاكساً
 للاول . فمن البدؤ الاول الى الاستقسات ، هو الترتيب الالخذ على نظام المبادئ ، ومن
 الاستقسات الى الانسان ، هو الترتيب العائد على نظام المبادئ . وعند الانسان يتمّ المعاد ،
 وله المعاد الحقّ والتشبه بالمبادئ العقلية . فكانتها دارت على نفسها : فكان عقل ، ثمّ
 نفس ، ثمّ اجسام ، ثمّ نفس ، ثمّ عقل ، ثمّ يعود الى مرتبة المبادئ . انتهى كلام المبدأ
 والمعاد بعبارة .

وقال في كتاب التعليقات :

تعليق : الصورة الجسميّة في كلّ شيء ، متقدّمة على الصورة التي للطبيعيّات ،
 اجناسها وانواعها ، كجسميّة النار مثلاً ، فانّها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهي النارية
 التي بها صارت النار ناراً مثلاً ، فانّها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهي مقارنة لها .
 انتهى كلام التعليقات . وسيله اعتبار الصورة المنوعة الجوهرية في مراتب العود .

وَمِيْضُ

قل لي : هل اَنْتَ اَنْتَ ببدنك الارضى المتلطّخ الهولانيّ ، او بنفسك
 المجردة الامريّة القدسيّة الالهية ؟ اليس كلّ جزء من اجزاء بدنك ، وكذلك كلّ
 بدنك ، تشير اليه : « هو » ، وتشير الى ما اَنْتَ به اَنْتَ بـ « انا » ؟ واليس ؟ - محلّ
 المعقولات فيك وما به تتسلطن على جنودك الطبيعيّة وجيوشك المزاجيّة ، وبه تتصرّف
 في خزائن العقليّات الغيبية ، وتعمّق في عميقات المعارف الربوبية ، ليس شيئاً من حواسك
 الخمس الجسدانيّة الظاهرة او الباطنة ، بل حاسة سادسة عقلية ملكوتيّة ، هي نور قدسيّ
 وروح امرىّ وجوهر الهىّ ، اذا اتّقد مصباح زجاجته من زيت حدس ، يكاد يضيّ ،
 ولو لم تَمْسَسْه نارٌ ، وبلغ في مرتبة العقل المستفاد قُصياً قُصارها ، صار ، في جوهر

ذاته الروحانية ، عالماً عقلياً مضاهياً لنظام كل الوجود ، ونسخةً قدسيةً مطابقة لنسخة كتاب العالم ، اذا ما عرض احدهما بالآخر ، لم يوجد حرف مما في احدى النسختين مخالفا لحرف مما في النسخة الاخرى . فاعلمن ان وجوب كون مبدأ المبادئ ، جلّ سلطانه ، اولاً في ترتيب البدؤ و آخراً في ترتيب العود ، ووجوب الموازنة بين مراتب البدؤ ومراتب العود في السلسلتين التّدى هو مقتضى الحكمة البالغة التامة الربوبية ، والعناية الاولى الكاملة الالهية مبدأ استيجاب هذه المرتبة العقلية الاخيرة العودية في نظام الوجود ، ازاء لتلك المرتبة الاولى العقلية البدئية .

فاذن ، يجب وجود النفس المجرّدة الناطقة الانسانية ، واستكمال قصوى الغاية ، واستتمام نصاب الكمال في مرتبة عقلها المستفاد ، مراتب العود ، بازاء مرتبة العقول المفارقة في مراتب البدؤ . والّا ، لبطل تنسيق المراتب واتساق النظام ، ولانتقص تمامية الحكمة التامة وكمالية العناية الكاملة . وايضا ، كما المرتبة الاولى في البدؤ تبتدى من الجنب الحقّ الوجوبى ، ولاشئ فوقها الا ذاته الحقّة الواجبة ، ويستحيل ان يجاس الناقص الزيف وابتدأؤه من الكامل المتعال ، الا عن اقصى الكمال بلا واسطة ، فكذلك المرتبة الاخيرة في العود تنتهى الى جنبه الاعلى الربوبى ، ولاشئ وراءها ، الا ذاتها التامة الاحدية . ومن المستحيل ان سياق الناقص الخداج وانهاؤه في الترتيب الى الكامل التامّ وفوق التام بلا واسطة . فهذا البرهان على تجرّد النفس الناطقة الانسانية ، واستتمام اعلى النصاب الممكن في مرتبة العقل المستفاد ، من خواصّ هذا الكتاب ، ولا يحيد عن حكمه . فلانكونن من الجاحدين .

وَمَيْضُ

اذا ثبت ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم ، بل هي ذات آله به ، وانما الشبكة المزاجية والشركة الهيولانية ، لان يُصطاد بها حدوثها ، لان يستدام بها بقاؤها ، فاذا خرج الجسم بالموت عن صلوح ان يكون آله لها ، فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهر ذاتها المملكويتية ، كما لا يضرّ ذات الشمس خروج المرأة بالتصديّة عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ، ولا ذات النجم خروج المنشار عن صلوح كونه آله له ، بل لانزال باقية

ببقاء صانعها الفاعل لذاتها والمفيد لوجودها . وكما أنه ممتنع العدم ، فكذلك يمتنع انعدام النفس ببيوار البدن : وبالجملية ، جوهر النفس المدركة لكبرياء بارئها ، اجلّ من ان تكون مبدأ ذاتها من مَبَالٍ في مَبَالٍ . بل انّ جوهرها من عالم آخر . فلعمر الحبيب انّ النفس الصاعدة الى عالم القدس ، ثم الى فاطرها العلى الاعلى بخطوتين ، الراجعة الى ربّها بجوهر ذاتها في النشأتين ، الصائرة عالماً عقلياً وجوهر اقدسياً ، بتكميل قوتين ، اجلّ من ان تمرّ على مجرى البول مرتين .

وَمَيْضُ

ذوالقوة القدسيّة، هو من قوته العقلية كبريت . والعقل الفعّال ، اعنى روح القدس وواهب الصور ، باذن ربّه ، نار . فيشتعل فيها دفعة ، ويحييها الى جوهر ذاته . والنفس بحسب هذه القوة « شجرة يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسه نار ، نور على نور » . فاذا كانت لشجرة نفسه القدسيّة خاصيّات ثلث ، بحسب استكمال قوى ثلث ، كان نبياً له ضروب النبوة الثلاثة ، من جهة كمال القوتين النظرية التي منها تنبجس مبادئ الادراكات ، والعملية التي منها تنبعث مبادئ التحريكات . الاولى بحسب كمال القوة العقلية ان تكون علومه كلّها بالحدس ، ونظريات العقلاء من مقتضاتهم بالافكار ، بالنسبة اليه جميعها ، حدسيات . فالمعجزات العقلية كلّها من هذا السبيل . الثانية بحسب كمال القوة المنخيّلة ، وكمال القوة المشتركة المسمّاة « بنطاسيا » وشدة صفالة مرأى القوى الاحساسية واستحكام شبهتها بالواح الازهان النقية المجردة العقلية ، ان يتيسّر له الابصار والسماع في اليقظة ، لامن سبيل الظاهر ، ومن ممرّ الجليدية وطريق الصماخ ، بل من الباطن من سبيل الاتصال بعالم العقل ، والانخراط في سلك الصائرين الى اقليم الله سبحانه . ولا يتصحّ ذلك للناقضين الا في النوم ، فتنبّح وتمثّل لابصاره ملائكة الله تعالى ، فيبصرهم ، ويتركّب وينتظم لسماعه كلام الله فيسمعه . فهذا سبيل باب الايحاء والوحى . وله من هذا السبيل المعجزات القولية والاخبار بالمغيّبات والانذار بالعقوبات قبل وقوعها .

الثالثة بحسب كمال قوة النفس في جوهرها ، باعتبار الفطرة الاولى الجليّة، وتاكّد

- علاقة الارتباط بجناب الله ، والتخلق باخلاق الله ، بحسب الفطرة الثانية المكسوبة ، ان تكون له ملكة ولُوج في ملكوت السماء واتصال بذي الملك والملكوت ، بحسبها ٢
تطعيمه هوى العناصر ، وتقادله صور الاسطقسات . ومن هذا السبيل ، له المعجزات الفعلية .
ثم اذا قويت له هذه الشؤون ، واستحكمت الملكات ، واشتدت له هذه الخاصيات ، واستتم نصاب استكمال هذه الضروب الثلاثة جدًّا ، استحق خاتمة الانبياء وسيدودة ٦
المرسلين ، واستوجب من التنزيل الحكيم « ولكن رسول الله وخاتم النبيين » ، فصار بحيث لا تتصور في مراتب العود مرتبة صعودية بينه وبين معاد الوجود ، كما لا تتصور في مراتب ٩
البدؤ بين المعلول الاول وبين مبدأ الوجود مرتبة هبوطية اصلا . فبعد مرتبة خاتم النبيين ، صلى الله عليه وآله ، في صعود الشرف والكمال ، مرتبة كمال الوجود الحق الواجب بالذات ، ٩
جل ذكره ، بلا واسطة اصلا ، كما مرتبة العقل الاول في هبوط الشرف وتنزل الكمال انما قبلها مرتبة مجده وكماله سبحانه وتعالى ، من غير واسطة اصلا . فاذا منزلة خاتم النبيين ١٢
في سلسلة العود ، منزلة العقل الاول في سلسلة البدؤ ، لانهما باعتبار القرب من نور الانوار ، تعالى سلطانه ، الذي هو ملاك الشرف ومناط الكمال في درجة واحدة ، فلا تجرى بينهما ١٥
مفاضلة ومفاوئة . ثم هو ، صلى الله عليه وآله ، اشرف من ساير العقول جميعا ، لان درجات قربها من نور الانوار ، جل جلانه ، في سلسلة البدؤ ، ابعد من درجته ، عليه السلام ، ١٥
بالنسبة اليه سبحانه ، في سلسلة العود . فاوّل العقول وآخر الانبياء متوازيان بالمنزلة متكافيان بالشرف . فلذلك اضافته ، عليه السلام ، الى نفسه في قوله ، عليه السلام : اوّل ما خلق الله ١٨
نورى . وقال ، عليه السلام ، في حديث آخر : اوّل ما خلق الله العقل . ومن هناك انصرح ملاك قوله عليه السلام : لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ؛ ٢١
« وقت » اى درجة في القرب وقسط من الوصال بحسب طسق الشرف ومباغ الكمال ، لا يسعنى ، في تلك الدرجة وذلك القسط ، ملك مقرب ولا نبي مرسل ، اذ اوّل الانوار العقلية هو نورى ومن دونه من الانوار دونى في درجة النورية . فليُعرف .

وَمَبْصُورٌ

قال الشريك في تاسعة الهيئات الشفاء: ان النفس الناطقة، كمالها الخاص بها ان
تصير عالما عقلياً مرتسماً فيها صور الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفايض في الكل،
مبتدياً من مبدأ الكل، سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة
نوعاً بالابدان، ثم الاجسام العلوية هياتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها
هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن
المطلق والخير المطلق والجمال المطلق، ومتحدداً به ومتنقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه،
وصارماً من جوهره.

وقال في اول العاشرة: وافضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصولاً
للاخلاق التي تكون فضائل عملية. وافضل هؤلاء، هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي
في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها، يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملكوته
وقد تحولت له على صورة يراها. فقد بينا كيفية هذا، وبيننا ان هذا الذي يوحى
اليه تشبه له الملائكة، ويحدث له في سماعه صوت يسمعه من قبل الله والملائكة، فيسمعه
من غير ان يكون ذلك كلاماً عن الناس والحيوان الارضى. وهذا هو الموحى اليه.
وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر، كان عقلاً، ثم نفساً، ثم جرماً،
فهنا يبتدىء الوجود من الاجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول.

ثم في آخر المقالة، وهو ساقية ختم الشفاء، قال: ورؤس هذه الفضائل، عفة
وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية، ومن اجتمعت له
معها الحكمة النظرية، فقد سعد. ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية، كاد يصير رباً
انسانياً، فكاد ان تحل عبادته بعد الله، وكاد ان تفوض اليه امور عباد الله. وهو سلطان
العالم الارضى، وخليفة الله فيه. انتهى كلام الشفاء.

وقد ذكر الخصائص الثلاث، واستقصى بيانها، واحفى القول فيها في طبيعيات
الشفاء وفي كتاب المبدأ والمعاد. قلت: والذي استتم له نصاب اقصى الكمال فيها، ساد

الانبياء بنحتم السفارة والاختصاص في النشأة الاخيرة بالشفاعة الكبرى ، وفي مراتب سلسلة العود باقصى المنزلة في المرتبة الاخيرة القُصوى .

وَمَيْضُ

ان كل جنس تحت انواع ، فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها . وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف ، والاصناف بالنسبة الى الاشخاص ، والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء . فاشرف الاعضاء ورئيسها هو القلب ، وهو خليفة النفس ، كما النفس خليفة العقل ، وخليفته الدماغ ، ومنه تَنَبَّثُ القُوى على جميع جوانب البدن ، وخليفة الدماغ النخاع . فكذلك الانسان ، لابد له من رئيس . والرئيس اما ان يكون حكمه على الظاهر فحسب ، وهو السلطان ، او على الباطن فقط ، وهو العالم ، او عليهما جميعاً ، وهو النبي او من يقوم مقامه . فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ والنخاع . وكما القُوى المدركة والقُوى المحركة ، انما تفيض من الدماغ والنخاع على الاعضاء ، فكذا قوة البيان والعلم والدين والهدى ، انما تفيض بواسطة خليفته على جميع العالم . ومن خصايص الخليفة الوصي ان يكون مُحَدَّثاً ، بالفتح على اسم المفعول ، والمُحَدَّث من يسمع الصوت والكلام المنتظم في اليقظة في حال الصحة ، لامن سبيل الصماخ وطريق عَصَب السمع ، بل من سبيل الاتصال بالملكة والانصراف الى عالم القدس ، ولكن لا يرى شخصاً متشجاً ، ولا يعاين مثالاً متمثلاً . فهو يجري مجرى النبي في اشتعال قوته القدسية وشدة اعتلاقه واستحكام اتصاله وتأكد علاقته بذلك العالم ، بحيث ربما يسمع كما يسمع النبي ، الا ان علاقته الاكيدة بعالم الملكوت ليست بمثابة يتصحح بذلك تشبُّع الملكة وتمثل روح القدس له ، على صورة اراها ويعاينها ، حتى يكون يسمع منه كلام الله من سبيل الانحاء والوحى ، على ان يكون هو المُوحي اليه ، دون توسط الرسول ، بل انما له مجرد سماع الصوت ، من دون معاينة شبح متمثل ومثال متشبع . ثم اذا كانت الخلافة والوصاية نيابة عن خاتم النبيين الذي درجة مرتبته في سلسلة العود ، درجة مرتبة العقل الاول في سلسلة البدو ، كانت درجة مرتبة الوصي الخليفة في مراتب العود ، درجة مرتبة العقل الثاني في مراتب

البدو ، وكان الاوصياء الخلفاء القدّيسون الصدّيقون يحقّ ان يقال لهم في التنزيل الحكيم
 « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا » وان يعبر عن اكرمهم
 واسبقهم الذي نسبة العقلاء والعلماء اليه ، نسبة الحسن الى العقل ونسبة المحسوس الى المعقول
 ٣ بـ « نفوس » النبي ، فيقال في آية المباهلة « وانفسنا وانفسكم » وبـ « الذبّ العظيم » فيقال في سورة
 النبأ « عمّ » يتساءلون ، عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون » وبـ « امام مبین » ، فيقال في
 سورة يس « وكلّ شيء احصيناه في امام مبین » وبـ « من عنده علم الكتاب » فيقال في سورة
 الرعد « قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب » . والنبيّ ، عليه السلام ،
 ينصّ على انّه مُساهِمُهُ في شجرة الشرف ، ومُضاهِيهِ في درجة النورية ، فيقول : اَنَا
 وعلىّ من نور واحد . وَاَنَا وعلىّ من شجرة واحدة .
 ٩

وَمَيِّضٌ

اذا ما لوحظت السلسلتان بحسب موازاة المراتب ، وقوبلت المراتب بالمراتب ، فالامر
 على ما تُلَيِّسَ عليك. واما اذا ما وُزِنَ بينهما بما هما السلسلتان البدئية والعودية ،
 ١٢ ولو حظنا من حيث نفساهما ، وعُورِضَتْ احدهما بالآخرى من جهتي البدو والعود ،
 فكلّ واحدة منهما اشرف وافضل من الاخرى من وجه ، اما سلسلة البدو . فاشرف
 واعلى باعتبار انّها سلسلة البسيط والوسيط في اِصْصال فيض الفيّاض الحقّ جلّ سلطانه ، الى كلّ
 ١٥ مافي السلسلة العودية . واما سلسلة العود ، فاشرف واكرم باعتبار انّ في التنازل البدويّ
 الانصراف والتوجّه عن الله سبحانه ، وفي التصاعد العوديّ التوجّه والانصراف الى الله
 سبحانه . فهذا الاعتبار الاخير ، يقال انّ العالم الصغير اشرف اعضاء الانسان الكبير ،
 ١٨ وانّ الانسان غاية ايجاد العالم الاكبر ، وانّ نفوس الانبياء في درجة العقل المستفاد ، بحسب
 استكمال نِصاب القوة العقلية واشتعال شعاع القوة القدسيّة ، افضل من طبقات انوار
 الملائكة الروحانية والعقول النورية على الاطلاق . فَلْيَسْتَيْقِنْ .
 ٢١

وَمَيِّضٌ

قال مفيد المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في الميمّر الخامس : اَنَا وان كُنَّا نَظُنّ اَنَا

- نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء ، فانا لسنا نعرفه كنه معرفته . وذلك ان « ماهو ؟ »
 و « لم هو ؟ » هما في العقل شئ واحد ، لانك اذا علمت ما العقل ، علمت لم هو . وانما
 يختلف « ماهو ؟ » و « لم هو ؟ » في الاشياء الطبيعية التي انما هي اصنام للعقل . ٣
- ثم قال ان كل صورة من الصور العقلية فهي ، والشئ الذي من اجله كانت تلك
 الصورة واحد . ولا اقول ان صورة العقل هي علّة انيتها ، لكنني اقول ان صورة
 العقل نفسها اذا بسطتها و اردت ان تفحص عنها بما هي ، وجدت في ذلك الفحص بعينه
 « لم هي » ايضا . ثم قال : ٦
- ونقول : كما ان هذا العالم مركّب من اشياء ، يتعدّل بعضها ببعض ، فيكون العالم
 كالشئ الواحد الذي لاختلاف فيه ، وتكون اذا علمت « ما العالم ؟ » علمت « لم هو ؟ »
 وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل ، فلا تراه كانه جزء ، لكنك تراه كالكل .
 وذلك انك لاتأخذ حينئذ اجزاء العلم كان بعضها من بعض ، لكنك تتوهمها كلها
 كأنها شئ واحد ، لم يكن احدها قبل الآخر . فاذا توهمت هكذا ، صيرت العلّة مع
 المعالول ، لانتقدهم . فاذا توهمت العالم واجزاءه على هذه الصفة ، كنت قد توهمته
 توهمًا عقليًا ، فيكون اذا عرفت « ما العالم ؟ » عرفت ايضا « لم هو ؟ » معا . فاذا كانت
 كليّة هذا العالم على ما وصفنا ، فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا . ١٥
- ثم قال في ساقه الميمر : صفات العقل كلّهن حاضرة ، لانتقدهم احداهن الاخرى .
 وذلك ان جميع صفات العقل اُبدِعت مع ذاها معا . فاذا كان هذا هكذا ، كان وجود
 « ماهو ؟ » و « لم هو ؟ » في العقل معا . فان كان وجودهما معا ، فلاحالة انك اذا علمت
 ما العقل ، فقد علمت « ماهو ؟ » واذا علمت « ماهو ؟ » فقد علمت « لم هو ؟ » غير ان
 « ماهو ؟ » اشدّ ملائمةً للاشياء العقلية من « لم هو ؟ » . وذلك ان « ماهو ؟ » يدلّ على
 علّة بدو الشئ ، و « لم هو ؟ » يدلّ على علّة تمام الشئ . والعلّة المُبتدئية هي العلّة التامة
 بعينها في الاشياء العقلية . فلذلك اذا علمت « ما الشئ العقلي ؟ » علمت « لم هو ؟ »
 كما بينّا ذلك واوضحناه ، انتهى كلام اثولوجيا .

وفي اثولوجيا مامغزاه انّ علوم المبادئ المفارقة ، اجلّ من ان توصف بالصدق ،
فانّها نفس الواقع ، لا المطابق للواقع ، وفيه ايضا العقل دائرة لانتحرك ، والنفس دائرة
متحركة . وايضا العقل دائرة تتحرك وليس بين المحيط والمركز ابعاد مساحية . وفي كلام
اساطين الحكمة : العدد عقل متحرك . ومنهم من يعكس فيقول : العقل عدد متحرك .
وذكر الشريك في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء : النفس عدد متحرك . ولعلّك ،
بما افدناك من الضوابط والقوانين ، متضلع بتأويل هذه المرموزات واسرارها .

وميض

الحقّ ما عليه الحكماء الاوائل الالهيون من شركاء الصناعة ، والمهيرةُ المحصلون
من علماء الاسلام ، انّ الملائكة شعوب وضروب وقبائل وطبقات : روحانية وهيولانية
قدسانية وجسمانية وعلوية وسفلية وسماوية وارضية . فالاعلى طبقة الذين طعامهم
التسبيح وشراهم التقديس ، الروحانيون الكروبيون من الجواهر العقلية ، بطبقات انواعها
وانوارها . ومنهم روح القدس النازل بانوار الوحي ، والثافت في ارواح اولى القوّة القدسيّة ،
باذن الله سبحانه ، والنفوس الناطقة المفارقة السماوية ، ثمّ النفوس المنطبعة الفلكيّة والقوى
الدراكة الفعّالة والصور الطبيعيّة المنوعة والطبايع الجوهرية وارباب الانواع للرّكبات
العنصرية . وانّ لكلّ جرم سماويّ ، بل لكلّ درجة فلكيّة ، وكذلك لكلّ طبيعة
اسطقسيّة ، ملكاً روحانياً متولياً للتدبير وقائماً بالامر . ويقول القران الحكيم « وما يعلم
جنود ربك الا هو » . وفي الحديث عنه ، صلّى الله عليه : اطّت السماء وحقّ لها ان تغطّ ،
ما فيها موضع قدّم ، الا وفيه ملك ساجد اورا كع .

فاذا ما كانت النفس قدسيّة الفطرة مستتيرة الغريزة ، في جوهر جبلتها المفطورة ، ثمّ
في سجيّتها المكسوبة ، صارت نقيّة الجوهر ، طاهرة الذات ، اكيدة العلاقة بعالم العقل ،
شديدة الاستحقار لعالم الحسّ ، قاهرة السلطان على جيوش الطبيعة وجنود المزاج ، قويّة
المُنّة على خلع البدن ورفض الحواسّ والانصراف الى صُقع القدس وطوار جناب الربوبية ،
حيث شاءت ومتى شاءت ، باذن ربّها وفيض رحمته . وقوّتها المتخيّلة ايضا قليلة الانغماس

٣ في جانب الظاهر ، قوّة التلقّي من عالم الغيب ، فانّها تتخلّص عن شركة الطبيعة ، وهي في تدبير البدن ، وت عزل للخط عن الجنبه الجسدانيّة ، وهي في حال اليقظة ، فترجع الى عالمها ، وتتصلّ بروح القدس وبمن شاء الله من ملائكته المقرّبين ، وتستفيد من هناك العلم والحكمة بالانتقاش على سبيل الرشح ، او بالاشراق على سبيل الانعكاس كمرآة مجلّوة حوْذِيّ بها شطرَ الشمس .

٦ وحقيقة الايماء والوحي ، مخاطبة العقل الفعّال للنفس الناطقة بألفاظ منظّمة مسموعة مفصّلة . وله انحاء مختلفة ومراتب متفاوتة ، بحسب اختلاف درجات النفس في اطوارها واحوالها المختلفة . وربّما يكون في بعض الاحايين ، بحسب بعض المقامات والدرجات ، لايتخصّص الشبح المتمثّل المبصر والكلام المنظّم المسموع بمجهة من جهات العالم الجسمانيّ بخصوصها ، بل الامر يعمّ الجهات باسرها . وفي الحديث انّ جبرئيل ، عليه السلام ، اتى النبيّ ، صلى الله عليه وآله وسلم ، مرّة في صورته الخاصّة كأنه طبق الخافقين . وبالجماة ، افضل طبقات الملائكة ، عند الحكماء المتأهّلين والعلماء الراغبين ، ١٢ العقول والنفوس .

قال الشريك في رسالة الحدود : الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقليّ غير ماث ، هو واسطة بين الباريّ ، جلّ وعزّ ، والاجسام الارضيّة . فنه عقليّ ومنه نفسانيّ ١٥ ومنه جسمانيّ . وقال في اوّل عشرة الهيئات الشفاء : فالوجود اذا ابتدأ من عند الأوّل تعالى ، لم يزل كلّ تال منه ادون مرتبة من الأوّل ، ولا يزال ينحطّ درجات ، فاوّل ذلك درجة الملائكة الرّوحانيّة المجرّدة التي تسمّى «عقولا» ومراتب الملائكة التي تسمّى «نفوسا» ، وهي الملائكة العَمَلَةُ ، ثمّ مراتب الاجرام السماويّة ، وبعضها اشرف من بعض ، الى ان يبلغ آخرها . ثمّ بعدها يتبدّى وجود المادّة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ، فتلبس أوّل شيء صورَ العناصر ، ثمّ تدرّج يسيراً يسيراً ، فيكون أوّل الوجود ٢١ فيها اخسّ وارذل مرتبة من الذّي يتلوه ، فيكون اخسّ مافيه المادّة ، ثمّ العناصر ، ثمّ المركّبات الجهاديّة ، ثمّ الناميات ، وافضلها الانسان ، وبعده الحيوانات ، ثمّ النبات .

وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصّلاً للاخلاق التي تكون فضائل عملية .

وَمَيْضُ

٣ إن وجود الجنّ ممّا لاصاداً عنه في مذهب البرهان . وقد وردت بذلك نصوص
التنزيل الكريم الالهى واحاديث سيّدنا ونبيّنا ، سيّد العقول والنفوس ، خاتم الانبياء
والمرسلين واوصيائه الطاهرين خزّنة الوحي وحفظة الدين ، صلوات الله وتسليماته عليه
٦ وعليهم اجمعين ، بحيث لا يحيد هناك عن الاعتقاد على سبيل اليقين . قال الشريك في رسالة
الحدود : الجنّ هو حيوان هو آتّى ناطق مشفّ الجرم ، من شأنه ان يتشكّل باشكال مختلفة ،
وليس هذا رسمه ، بل معنى اسمه .

٩ قلت : انّما يكون حيوانا هوائياً ناطقا ، لو كان ذا نفس ناطقة مجرّدة مدبّرة لبدن
هوائى . فالحقّ مذهب اليه شركاء الصناعة من حكماء الاسلام ، انّ الجنّ ليست اجساما
ولاجسمانية ، بل هي موجودات مجرّدة مخالفة بالماهية للنفوس البشرية ، متعلّقة باجساد
١٢ نارية وهوائية ، قادرة على التصرف في هذا العالم . وهو مغزى كلام الشريك ومرامه .
وبه قال امام المتشكّكين في الملخص .

١٥ وقال في المحصل : القول في الملائكة والجنّ والشياطين — قال المتكلّمون انّها اجسام
لطيفة قادرة على التشكّل باشكال مختلفة . والفلاسفة واوائل المعتزلة انكروها ، قالوا ،
لانّها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء ، وجب ان لا تكون قويّة على شىء من الافعال ، وان
تفسد تراكيبها بادنى سبب . وان كانت كثيفة ، وجب ان نشاهدها ، ولا ، لجاز ان تكون
١٨ بمحضرتنا جبال ، ولا نراها . والجواب : لم لا يجوز ان تكون لطيفة ، بمعنى عدم اللون ،
لا بمعنى رقة القوام ؛ سلّمنا انّها كثيفة ، لكنّ بيّنا ان ابصار الكثيف عند الحضور غير واجب .
اما الفلاسفة ، فقد زعموا انّها لا متحيّزة ولا قائمة بالمتحيّز . ثمّ اختلفوا . فالاكثرون
٢١ قالوا انّها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية . ومنهم من يقول : الارواح التي فارقت
ابدانها ، ان كانت شريرة ، كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية ،

فيتعلّق ضرباً من التعلّق بابدانها ، ويعاونها على افعال الشرّ . فذلك هو الشيطان . وان كانت خيرةً ، كان الامر بالعكس . والله اعلم بحقايق الامور .

٣ فقال خاتم المحصّلين البرّاعة في نقده : اقول : نُقِلَ عن المعتزلة انّهم قالوا : الملائكة والجنّ والشياطين متحدون في النوع ، ومختلفون باختلاف افعالهم . امّا الذين لا يفعلون الا الخير ، فهم الملائكة . واما الذين لا يفعلون الا الشرّ ، فهم الشياطين . واما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك ، فهم الجنّ . ولذلك عدّ ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجنّ . ومانقله المصنّف ظاهر . انتهى كلام نقد المحصّل .

وقال فاضل تفتازان من المقلّدين ، في شرح المقاصد : والقائلون من الفلاسفة بالجنّ والشياطين زعموا انّ الجنّ جواهر مجرّدة ، لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصريّة ، من غير تعلّق بها تعلّق النفوس البشريّة بابدانها ، والشياطين هي القوى المتخيّلة في افراد الانسان ، من حيث استيلائها على القوة العاقلة ، وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية ، الى اتباع الشهوات واللذات الحسيّة والوهميّة . ومنهم من زعم انّ النفوس البشريّة ، بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ، ان كانت خيرة مطيعةً للدواعي العقلية ، فهم الجنّ . وان كانت شرّيرة باعثة على الشرور والقبايح ، مُعيّنة على الضلالة والانهماك في الغواية ، فهم الشياطين . وبالجملّة ، فالقول بوجود الملائكة والجنّ والشياطين ، ممّا انعقد عليه اجماع الآراء ، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء ، عليهم السلام . وحكّى مُشاهدّة الجنّ عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء . فلاوجه لنفيها ، كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية . انتهى قول شرح المقاصد .

١٨ ثمّ انّ امام المتشكّكين قال في المحصّل : علوم الروحانيّات فعليّة وعلوم الجسمانيّات انفعاليّة . وقال : الارواح الفلكيّة متصرّفة في هذا العالم ، فانّها هي المدبّرات امرا ، وهي المبدأ والمعاد .

٢١ فقال الناقد البارع خاتم المحقّقين : قوله « علومهم فعليّة » يقتضى انّها لاتعلم الا الله تعالى ، لانّها ليست بفاعلة ايّاه ، ولا يعلم السافل ما هو اعلى درجة منه . وقوله « هي المبدأ

والمعاد» قول لا يقول به احد . فان الفلاسفة يقولون ان المبدأ من الله والمعاد اليه ، لا من النفوس واليها . انتهى قيلهُ ، نُورٌ مَتَّيْلُهُ .

وَمِيْضٌ

٣

ان قوله عزّ من قائل « والصّافات صفّا ، فالزجرات زجرا ، فالتاليات ذكرا » وقوله سبحانه « والنازعات غرقا ، والناشطات نشطا ، والساجحات سبحا ، فالسابقات سبقا ، فالمدبّرات امرا » ذكر لمراتب الروحانيّات وتفصيل لطبقات الملائكة ، في سلسلتى البدؤ والعود ، فليدرك . واذن ، فلنختم القبس على ذلك .

٦

1000 1000 1000 1000 1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000 1000 1000 1000 1000

1000 1000 1000 1000 1000

القبس العاشر

فيه حق القول الفصل في سرّ القضاء والقدر ، وكيفية دخول الشرّ في القضاء الالهى ،
ومرّ الحقّ في الدعاء والاجابة ، وعود الامر اليه سبحانه ، في المبدأ والمنتهى .

وَمَنْصَةُ

- اليس من المعلوم ، انّ احد النقيضين ليس يصحّ ان يجب ، ألا اذا امتنع النقيض
الآخر بجميع انحاءه وضروبه بتهّة ؟ وقد كنت تحقّقت في القبسات السابقة ، انّ المعلول
ما لم يجب تفرّره ووجوده من تلقاء علته الفاعلة ، لم يصدر عنها . فاذا كانت علته الفاعلة
لذاته ووجوده ، جوهر ذاتها ممكناً من الممكنات ، اى ممكن كان ، نفساً او عقلاً او
غيرهما ، كان عدمه بما هو ممكن بالذات لاحالة ، ومن انحاء عدم المعلول انتفاؤه بانتفاء
علته . ويمتنع بالذات ان يجعل الشئ ، انتفاءه الممكن ، بالنظر الى جوهر ذاته ، ممتنعاً في
نفس الامر . فاذن ، انتفاء المعلول بانتفاء علته ، لا يتصور ان يصير ممتنعاً ، بالنظر الى نفس
ذات العلة ، اذا كانت هى جازية الذات ، اذ يكون انتفاؤها ممكناً بالنظر الى نفس ذاتها
حينئذ لاحالة . فكيف يتصحّح ان يصير انتفاء معلولها من جهة انتفاؤها ، ممنوعاً من تلقائها ،
بحسب جوهر ذاتها ؟ وما لم يمتنع للمعلول هذا النحو ايضا من العدم ، لم يتصحّح له وجوب
الوجود في نفس الامر بالضرورة . فاذن ، لا يصحّ ان يكون وجوب وجود المعلول في متن
الواقع منبعثاً من جوهر ذات علته الفاعلة ، ألا اذا ما كانت علته الفاعلة موجوداً واجبا
بالذات ، متقدساً عن جميع انحاء الكثرة ، قبل الذات ومع الذات وبعد الذات ، متعالياً عن
سبب به وسبب له وسبب منه وسبب عنه وسبب فيه . وبالجمله ، عن كل سبب . وهو
مُسَبَّبُ الاسباب على الاطلاق من غير سبب ، ومنه ينبجس وجوب وجود المعلول ،

ووجوبُ وجودِ جملةِ علله واسبابه جميعا . وان هو الا الله الواحد الاحد الحق سبحانه .
فاذن ، قد استتب بالبرهان ، انه لاشئ من الموجودات الا الله الواجب الحق من كل
جهة ، جل ذكره ، يستطيع ان يكون فاعلا تاما ، من ذاته ينبجس وجوب وجود ممكن ما
من الممكنات اصلا .

ومن سبيل آخر . الم يستبين لك؟ - ان كل ممكن موجود بالفعل ، فان جوهر
ذاته الموجودة بالفعل ، من تلقاء العلة الفاعلة ، تحت مفهوم ما بالقوة ، بحسب مرتبة نفس
الذات ، من حيث هي هي . ومن الفطريات ان ما بالقوة ، من جهة ما هو بالقوة ، لا يمكن
ان يكون مخرجاً لشيء مما من القوة الى الفعل . فاذن ، مسلك التحليل يذّرُ حيثية
الذات الجائزة ، بما هي هي ، صِفرة الكفّ من اقتضاء وجوب الفعلية لشيء مما من الاشياء
اصلا ، اذ هي من حيث نفسها ممنوعة بالقوة والهلاك ، مذروّة بالبطلان والليسية . وهذا
البرهان قد استنهضه مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، في اثولوجيا في الميمر الثالث .

ومن سبيل آخر ثالث ، كل ممكن يفرض مقيضا لوجود ومقتضيا لوجوبه ، فان
عائته الفاعلة المعطية آيائه الوجوب ، اولى واحقّ منه بان يكون هو المفيض المقتضى للوجوب
مطلقا . فاذن ، الواجب بالذات ، اولى واحقّ من جميع الممكنات بان يكون هو المفيض
لوجود والمقتضى للوجوب على الاطلاق بته . وهذا البرهان قد استعمله الشريك في الشفاء
والاشارات وغيرهما .

ومن سبيل آخر رابع ، النور القاهر لا يمكن النور الاضعف من التأثير . فكيف
يتمكن ممقول الافول في ظلمة الامكان ، مع سلطان وجوب نور الانوار ، من ايجاب الفيض
واشراق الافاضة ؟ وهذه الحجة من حدسيات العقول الصريحة على مذاق الاشراقيين .
ومضة

اما قرع سمعك ؟ - ان نسبة العقل الفعّال الى عالم الاسطقسات ، بل العقل الاول
الذى هو عنصر نظام الكل واسطقس عالم الامكان ، الى سائر اجزاء النظام ، نسبة النقطة
الراسمة الى الخط المرتسم ، والشعلة الجوالّة الى الدائرة المشاهدة ، والحركة التوسطية الى

- الحركة القطعية ، والان السيال الى الزمان الممتد المتصل ، في كونها راسمة ايّاه ، مع كونها خارجة عنها غير قائمة بها . فاذن ، فاعلمن ان الله سبحانه ، هو الذى خلق العقل الفياض والنقطة الراسمة والشعلة المجتالة والحركة التوسّطية والان السيال ، فقبضها بيّـد ٣ حوله وامسكها بقبضة قدرته ، فادارها ودوّرها وسيّرها وحرّكها ، على حسب علمه وحكمته وارادته ومشيّته ، حتّى استتم نصاب ارتسام الخير في نظام الوجود .
- ومن طريق آخر ، هو الذى برأ قلم العقل ، فقبضه بانامل عالمه وارادته وحكمته ٦ وعنايته ، فكتب به بمداد دواة الامكان حروف الماهيات وكلّيات الهويّات ، حتّى استتبّ رقيم نصاب الخير بالامر والخلق ، في كتاب نظام الوجود . ومن هناك قال غاية سوق الافاضة والابجاد في سلسلتى البدؤ والعود ، صلى الله عليه وآله وسلم : اوّل ما خلق الله القلم . فهذا ٩ احقّ ما يقال من باب ضرب الامثال ، لامن سبيل مسلك التشبيه .

وَمُضَّةٌ

- وفي التنزيل الحكيم ، « ن والقلم وما يسطرون » ، فان ريم بـ « القلم » العقول الفعّالة ١٢ جميعا فالجمع في « يسطرون » على مسلك الحقيقة . وان زيم به العقل الاول ، فاما هو للتعظيم ، واما انه في قوّة تكرير « يسطر » افادة لمعنى التكرير على سياق الامر في « ربّ ارجعون » .
- وامّا « اللوح المحفوظ » ، فهو امّا تعبير عن كتاب نظام الوجود جملة ، من الصدر الى الساقية ، ١٥ وامّا الكتاب الذى هو الدهر ، واما المراد به ايضا العقل الاول المشتمل على صور الموجودات المنطبعة فيه جميعا ، من رطب الوجود وبابسه .
- قال امام المتشكّكين في التفسير الكبير : والدليل على ان القلم المذكور ههنا هو ١٨ العقل ، وانه شئ كالاصل لجميع المخلوقات ، انه روى في الاخبار ان : اوّل ما خلق الله القلم ؛ وفي خبر آخر : اوّل ما خلق الله العقل ؛ وفي خبر آخر : اوّل ما خلق الله جوهره ، فنظر اليها بعين الهيبة ، فذابت وتسخّنت ، فارتفع منها دُخان وزبدٌ ، فخلق من الدخان ٢١ السماوات ، ومن الزبد الارض . فهذه الاخبار بمجموعها ، تدلّ على ان القلم والعقل وتلك الجوهرة التى هي اوّل المخلوقات ، شئ واحد . والا ، حصل التناقض .

وَمُضْةٌ

- واذ قد بان لك من السبيل المستبين، ان نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدؤ البدؤ الى منتهى العود، صادر عن الواحد الاحد الحق سبحانه، على سبيل الوجوب معاً، في متن الدهر، ٣ بحسب حاقّ الواقع وكبد نفس الامر، دفعةً واحدةً دهريةً، لافى مرتبةً واحدةً عقليةً، بل في درجات عقليةً مترتبة، بحسب حيثيات متكثرة متضاعفة على الترتيب العقلي المتنازل من لدنه طولاً وعرضاً، فقد استبان لاحالة، انه يجب ان يكون النظام الواحداني الجملي الكبير متنسق الطبقات، مرتبطب العوالم بعضها ببعض، اتساقاً طبعياً وارتباطاً لزومياً، بحسب الوجود في كبد الدهر، والصدور عن الفاطر الفعّال في متن الواقع.
- ٩ فاذن، عالم النفس مرتبطب بعالم العقل، وعالم الطبايع الاربع مربوط بعوالم الطبيعة الخامسة. وبالجمله، عوالم نظام الكل، متلازمة في الوجود، متطابقة في الحدو والموازاة. وحامل طبايع ما بالقوة في عالم الطبايع الاربع، جوهر ذات الهوى المشتركة الواحدة بالشخص، وفي عوالم الطبيعة الخامسة، طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية المتصلة المشتركة. وكل ما في احد العوالم، ففي ازائه طلسم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر. فنفس ذات الهوى الشخصية المبهمة هنا، مثال الحركة المستديرة المتصلة هناك، والحوادث الكيانية من الكمالات والصور والاعراض المتواردة على ذاتها المنحفيظ وجودها بوحدتها الشخصية المبهمة الحاملة للقوة الاستعدادية هنا، امثلة الاوضاع الخارجة من القوة الى الفعل وضعاً فوضعاً هناك. والحدوث الزماني مطلقاً تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد القوة الاستعدادية. والهوى الشخصية القابلة والحركة المستديرة المتصلة، هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة، والقابلتان للخروج الى الفعلية، باذن الله سبحانه.
- ٢١ فاذن، عالم الملك على الاطلاق، بما فيه من امتزاجات النسب الهوى لانية واعتناقات الهيات الجرمانية، من خصوصيات الاقدار والكيفيات والاضافات، كظلّ لعوالم الحمد، في قبول الفيض من جود الفعّال الحق ورحمته، بما فيها من تمازجات نسب الاشراقات الالهية والشروقات العقلية، وتعانقات عكوس الاشعة البهية الوجوبية

والاضواء الملوكوتية القدسية، وازدواجات روحانية بين ابتهاجات الكرويين والمقرّبين من الملائكة النورية، ثمّ عالم الطبايع الاربع الاسطقسية، بما في اقطاره وآفاقه، من النسب المتمزجة والهيآت المزدوجة، كمؤتمّ مقيدٍ مقتاس بعوالم الطبيعة الخامسة، بما فيها من سوانح ٣ نسب الحركات الشريفة المستديرة، وازدافات الازدواج المؤنقة البهيجة.

ومضة

- ٦ انّ حركات السماويات، كانتها مناسك ملكية وعبادات فلكية. وانّ لهيول عالم الاسطقسات حركة كفيّة في الامكانات الاستعدادية، وللاجرام الفلكيات حركة وضعيّة في الازدواج الجزئية، ولنفوسها المنطبعة حركة طبعية ارتسامية في التخيلات الحقيقية والميول الجزئية الاستدارية، ولنفوسها العاقلة المجردة المباشرة لتحريكها بالشوق والارادة، حركة عشقية شوقية اشراقية في الاشواق والابتهاجات والاشعة والاشراقات التي تأتينا من الافق النوري الاقصى والصّقع القدسي الاعلى.
- ١٢ وهذه الحركات، بهوياتها الاتصالية، مترتبة على الترتيب الانبعائي. فتنبعث الميلية التخيلية عن العشقية الاشراقية: ثمّ الوضعيّة الاستدارية عن التخيلية الميلية، ثمّ الكيفية الاستعدادية الاسطقسية عن الوضعيّة المستديرة السماوية. فاذا اعتبر تحليل اتصالات الى الابعاض والاجزاء، وقبست الابعاض الى الابعاض، تكرّر الترتيب الانبعائي ١٥ من الجانبين، لاعلى الوجه الدائر. فكلّ عضة عاقبة من كلّ واحدة منها، تنبعث عن عضة دارجة من الاخرى: ولادور. ولعلّ ذلك ما راه من حكم انّ الحركة الشوقية الشروقية، سبب لوجود الحركة الجرمية الوضعية بحسب الحدوث، ثمّ الحركة الجرمية الوضعية، سبب لبقاء الحركة الشوقية الشروقية، كما العقل بالفعل شرط لحدوث العقل المستفاد، ثمّ العقل المستفاد شرط لبقاء العقل بالفعل. وبالجملّة، اما تعتبر بالنفس العاقلة الانسانية المتطهّرة عن اقدار الطبيعة وارجاس الهيولي؟ - كيف، اذا مانالت يوارق ٢١ قدسية واجتذبتها شوارق ملكوتية: ابتهجت واهتزّت في جوهرها. فاستتبع ذلك انبعاث حركات تصفيقية اهتزازية في الجسد، ثمّ الحركات الاهتزازية الجسدية تتادى بجوهر

النفس الى بارقات الهيّة تارةً اخرى .

- فالانسان بحركات العبادات وسلوكات مسالك الطاعات التي قد سنّها القانون الالهي، يستعدّ جوهر نفسه المجردة للشوارق القدسيّة والمعارف الربوبيّة . ولذلك كان التكليف لطفًا قد اوجبه العناية الاولى الالهية، إذ الواجبات السمعيّة مقرّبة للعبد من الواجبات العقليّة والماندوبات السمعيّة، مقرّبة ايّاه من المندوبات العقليّة . فكذاك النفس المجردة العاقلة الفلكيّة، تنفعل في جوهرها من عالم العقل، فتبتهج بلذات قدسيّة واشراقات عقليّة، تصطادها من صُقع النور، فينفعل بذلك بدنّها، وهو الجرم الفلكي، وتنبعث فيه عن ذلك حركات دوريّة، على مناسبة تلك الاشراقات النوريّة. وتتهيأ النفس بكلّ حركة بدنيّة لاشراق آخر الهى . فلا ينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتألّاة، ولا يتخذ في حقّها امداد اللطايف الالهية والبارقات المتلامعة القدسيّة . فيتبعها رشح الخير في عالم الطبايع الاسطقسيّة . ولا يزال يدوم هناك تجدد الشروقات من افق عالم القدس يتجدّد الحركات، وتجدد الحركات بتجدّد الشروقات، كما قد قيل: ان غيبُ بدّا، وان بدّا غيبُ ينسى . فكلّ حركةٍ وضعيّةٍ منبعثةٍ عن اشراق عقليّ، هي غير الحركة التي كانت معدّةً لذلك الاشراق بالعدد، واعداد الحركات والاشراقات، يضبطها عشق مستمرّ غير ممتوتٍ، وشوق سيّال غير مجذوذ .
- والقول الفصلُ ما قلناه، انّ هناك اشراقا وحدانيّا مستمرّ التجدد، تنبعث عنه حركة وحدانيّة مستمرة الاتصال للنفس المجردة السماوية في الابتهاجات العشقيّة الشوقية، واخرى كذلك للنفس الجوهرية المنطبعة في التخيّلات الحقيقيّة والميول الاستعداديّة، واخرى كذلك لبديها البسيط العلوى، وهو الجرم الفلكي المستدير في الاوضاع الجزئية، وتأتّم بهما هيولى العالم الاسطقيّ، في حركتها الوحدانيّة المستمرة في كفيّاتها الاستعداديّة، فتلك الحركات، بحسب هويّاتها الوحدانيّة بكلّيّات شخصيّاتها، متعيّنة بانّ الهيولى لانيّة الاستعداديّة مترتبة على الجرمانيّة الوضعيّة، والجرمانيّة الوضعيّة على النفسانيّة الشوقية، وبحسب افراض الاجزاء والابعاض فيها وقياس الاجزاء الى الاجزاء، تخصص الوضعيّة

- والشوقية بانه يتكرر التوقف والترتب والاعلاق والانبعاث بينهما ، باعتبار الابعاض
والاجزاء من الجنبتين ، على الانعكاس ، لاعلى الوجه الدائر . ومن هذا السبيل يستتب
الامر في حركة جزئية ارادية ، بل في سائر الحركات الطبيعية والقسمية ايضا ، بحسب ٣
مراتب الميل المتجددة المختلفة بالاشتداد والتضعف ، من تلقاء طبيعة المتحرك او من قبيل
القاسر ، وتحقق ضرب ما من العلية والمعلولية بين سلسلتى الميل والحركة ، وتعاكسهما على
التكرر من الجنبتين بين اجزائهما الانفراسية . وهذه المسئلة قد عدت من غوامض العلم . ٦
فليؤمن النظر فيها ، وليدقق التأمل .

وَمَيْضُ

- فاذن ، ما ايسر لك ان تتعرف ان كل جرم سماوى ، فهو حيوان مطيع لله ، جل ٩
ذكره وعز سلطانه ، متصرف في نظام الكون بالتدبير ، متحل بمقدار قسط درجته ونصاب
مرتبته ، بانتقاش صور الموجودات الكلية والجزئية واحوالها واحكامها العينية والعقلية
في لوح نفسه ورقم ذهنه وكتاب عقله . وفي زبور آل محمد وانجيل اهل البيت عليهم السلام ، ١٢
اعنى الصحيفة الكريمة الكاملة السجادية في دعاء الهلال : ايها الخلق المطيع الدائب السريع
المرتد في منازل التقدير المتصرف في فلكك التدبير .
- ولقد احسن شريكنا في التعليم ، حيث قال في النصوص : صلت السماء بدورانها ، ١٥
والارض برحجانها ، والماء بسيلائه ، والمطر بهطلائه . وقد يوصلى له ولا يشعر
ولذكر الله اكبر . اشار بقوله « ولا يشعر » الى ان كل موجود ، فانه بلسان معلوليته
وبجوهر هويته ، بحسب حال ماهيته ، ذاكر ومصل لصانعه الفياض ، شعر بذلك او ١٨
لم يشعر . ولسان الحال انطق وابلغ من لسان القول ، واليه يشير قول الله ، عز وجل ، في
التنزيل الحكيم : « وان من شيء الا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم . »

وَمَيْضُ

٢١

ونظام الكل بشخصيته الجملية ، هو الانسان الكبير الطابع المطيع لله ، عز وجل ،
والنازل اقصى الكمال وقصيا التمامية في الفطرة الاولى . وهو احق بقوله سبحانه : « ولقد

خلقنا الانسان في احسن تقويم». فعَدَل الشَّهَار له ، بمنزلة اُمِّ الدِّمَاغ ، والفلك الاقصى بمنزلة الرأس ، والشمس بمنزلة القلب ، وسائر مافيه بمنزلة سائر ما في الانسان الصغير ، من البطن الدماغية والاعصاب والرباطات والشرائين والاوردة والعضلات والغضاريف والشراسيف والاعضاء والجوارح ، والهيوليات بمنزلة العظام ، وهيولى عالم الكون والفساد بمنزلة عَجَبِ الذَّنْب ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادئ الادراكات والتحريكات ، والنفوس المنطبعة بمنزلة الارواح النفسانية والحيوانية والطبيعية التي هي في الدماغ والقلب والكبد . وكما العقول ماهيات مختلفة بالحقيقة النوعية ، كل منها نوعه في نفسه ، فكذلك الهيوليات ، وهي بعدد العقول ، اذ كل عقل واسطة وجود هيولى . فكل جرم سماوى ، هيولى مخالفة لهيوليات سائر الاجرام بالماهية النوعية ، وكذلك هيولى عالم الاسطقسات واحدة بالشخص ومباينة لهيوليات السماويات بالنوع . والعقل الذى في ازائها ، هو العقل الفعَّال المتصرَّف في العالم الاسطقسى ، وعنه التعبير في التنزيل الحكيم : « جبرئيل » و « شديد القوى » و « روح القدس » و « الروح الامين » المفيض على النفوس الناطقة الانسانية ، باذن الله سبحانه . وقال بعضهم : ان العقل الذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المعجَّدة ومبدأ حركتها ، على سبيل التعشيق والتشويق ، هو الذى يقال له « جبرئيل » و « روح القدس » و « شديد القوى » . واما العقل الفعَّال الذى هو ملاك امور عالم العناصر ومبدأ هيولى الباقية ، بوحدتها الشخصية في الاطوار المختلفة ، فهو العقل الاخير في السلسلة الطولية ، وهو عقل فلك القمر . وفي الحديث عن سيدنا رسول الله ، صلى الله عليه وآله : كُلُّ ابنِ آدَمَ يَبْلُغُ اِلَّا عَجَبَ الذَّنْب ، هو كناية عن الهيولى الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

وَمَيْضُ

قال التلميذ في طبيعيات التحصيل : صورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة في عالم واحد . فلا يكون في الامكان وجود عوالم كثيرة . ووحدة العالم يجب ان تكون وحدة بالفعل ، لا بالفرض . فله وحدة وجود بالفعل ، وكثرة وجود

- اجزاء بالقوة . فيجب ان يكون لجميع ما بعد الاول ، امكان واحد بالفعل كثير بالقوة ،
وجود واحد بالفعل كثير بالقوة ، وهذه الوحدة وحدة النظام او ما يشاكله . انتهى كلامه .
- ٣ وقال الشريك في طبيعيات الشفاء ، في آخر الفن الثاني في السماء والعالم : صورة
العالمية مخصوصة بمادة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة في عالم واحد . فلا يكون في الامكان
وجود عوالم كثيرة . فيكون العالم واحدا تاما ، محصلا فيه اصناف الطبايع البسيطة الممكن
وجودها ، والحركات المستديرة والمستقيمة مستمرة الى الاكوان والتراكيب منها ، ويكون
صانعه مليا بان يبلغ بالواحد منها كمال الواجب في الحكمة ، على مقتضى الامكان في طبايع
الوجود ، من غير حاجة الى تكثير له .
- ٩ وقال معلم الصناعة ارسطوطاليس : ان الباري ، عز وجل ، سبق بالازلية وعلا
بالتعزّر عن التغير . فجرى ملكه دائما ، وبه يدوم البقاء ، جعل الخلايق مراتب ، فخلق
الجوهر غير المحسوس مأوى الصور ، والحق به من الارواح ما شاكلها ابدية لا تنضمحل
جرت قبل الزمان وقبل متى وقبل اين ، وخلق بالابد ، لابلزمان ، الطبيعية الخامسة ،
وزيتها باكرم الصفات . فن ههنا لزم ان تعظم خليقة الفلك ، ويشكر ما هنالك
للزومه امر الخالق وجريه على ما شاء الباري ، جل وتعالى : فجريه واحد متصل ،
وبقاؤه غير مضمحل ، والطبايع منفعة والفلك فاعل . وقد احسن هرمس المقدّم في
العلم ، حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك العالم الكبير ، وكل من كان من ضرب
الصورة فهو اكرم مما كان من ضرب الحيولى . انتهى كلام ارسطوطاليس .
- ١٨ قلت : فاذا انت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصية
الجملية ، بزعم لك انه لخالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدبر الا الله سبحانه ، اذ لا موجود
وراء نظام عالم الامكان بجملة ، الا هو ، والنفس المجردة ، انما سلطانها على البدن بالحكم
والتدبير ، باذن الله تعالى ، لا بالخلق والايجاد . فاما سلطانه ، عزّ شأنه ، على شخص الانسان
الكبير ، فبالعناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم و
التدبير . واذا نظام الكل افضل ما في الامكان من النظام الممكن واتمته واكرمه ، فهو

بلسان كماله وتماه يذكر صفات كمال بارئته وصانعه ، ويشهد انه الموجود الحق من كل جهة ، ويصفه بانه التام وفوق التام . والحمد انما حقيقته ، الوصف بالجميل والثناء على ٣ على جهة التبجيل والذكر باوصاف المجد وصفات الكمال . فاذن ، نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه ، على اتم الوجوه وابلغ الجهات . فلعل الحمد في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيته الجمليّة وهويته الكلّيّة ونظامه الواحداني . فانه سبحانه حمّد نفسه بنظام الوجود المنبجس من عنايته والصادر عن افاضته اتم الحمد . ٦ فليعلم .

وميض

٩ يا قوم ، اما استيقنت انفسكم ؟ — انه مامن مثقال ذرّة في سماوات عالم الامكان وآراضيه . ألا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء في سلسلة الاستناد ، لامحالة ، الى البارئ الفعل الواجب بالذات . وليس يتصحح وجوب لوجود ، ألا بالاستناد الى الموجود الحق الواجب الوجود بالذات في مرتبة كنه ذاته . وان علمه سبحانه بكل ما هو الخير في نظام الوجود والدخيل في نصاب كماله وتماه . تنبجس منه فاعليّته سبحانه لذلك الخير على جهة خيريّة ، وينبعث عنه صدوره ووجوده ، من غير افتقار الى سنوح امر آخر اصلا . وان علمه بوجه الخير ونصاب الكمال ، هو بعينه ارادته ورضاه ، لا بشوق وهامة ، وعنايته ١٥ واختياره ، لا بتشوق واهتزاز .

١٨ فاذن ، كل ما في اقطار دائرة الوجود وآفاق عالم الامكان ، وليس يمكن لاحالة ألا ان يكون هو خيرا في نظام الوجود ومتما لنصاب كماله ، فانه يدخل في نسب علمه سبحانه به ، لخروجه من القوة الى الفعل بالضرورة البرهانية .

٢١ فاعلم ان تسبّب علمه تعالى للاشياء وانبعث الاشياء عن عنايته سبحانه ، على سبيل الاجتماع والتاخذ والاجمال ، هو القضاء ، وعلى سبيل التفصيل والتكثير والتدريج ، هو القدر . لست اقول : علمه الاجمالي سبحانه هو قضاؤه ، وعلمه التفصيلي هو قدره ، كما تقوله عامة المقتضيين وجمهور المقلّدين . فان ذلك خرص ظني وقول تخميني . اما

أولاً ، فلان العلم اعتبار الشيء من حيث انكشافه وظهوره ، من غير عزوب واحتجاب .
 والقضاء والقدر اعتبار الشيء بحسب تعلق الفاعلية بذاته وجريان الامر بوجوده . فالقضاء
 ٣ هو ابداع سينخ جوهر الشيء وصنعه ، وجريان امر « كن » بتقررّه ووجوده في ضمن
 جملة المبدّعات والمصنوعات ، بنظامها الجمليّ الواحدانيّ ، على حسب العلم بكونهاخيرات
 نظام الوجود التامّ الكامل ومتّسمات نصاب تمامه وكاله . والقدر هو ايجاد الشيء وافاضته ،
 ٦ باعتبار خصوصيّة ذاته وهويّته ، من جهة تأدية الاسباب المترتبة المتأديّة اليه بخصوصه ،
 على حسب العلم السابق بخيريّته والعناية الموجبة لمشيّته . فالقدر تفصيل اجمال القضاء الاول .
 وهما اعتباران لوجوب الفاعليّة المنبجسة عن العلم والعناية والامر الایجادی المنبعث عن
 الارادة والمشيّة .

وامّا ثانياً ، فلان الاجمال والتفصيل في علم النفس ، نحوان من الانكشاف ، بحسب
 كون الصورة العلميّة المنطبعة في لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بعينه واحدة بسيطة مجملة ،
 او متكثّرة مركّبة مفصّلة . فالانكشاف في صورة التفصيل اشدّ واتمّ وازيد واكثر ،
 ١٢ والتفاوت في صورتي الاجمال والتفصيل ، انما هو بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان
 في الظهور والانكشاف . وذلك وصف لنحو الادراك ومرتبته ، لابامرماً من جنبه المدرك
 يكون داخلا في حقيقة المعلوم ، في صورة التفصيل دون الاجمال . والا ، لم يكن الاجمال
 ١٥ والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بعينها ، بل كان هناك امران مختلفان بالماهيّة لاحالة ،
 فيمنخرق الفرض .

فاذن يجب ان يكون المعلوم في الصورتين واحداً بالحقيقة بته . وانما الاختلاف
 ١٨ في الصورة العلميّة والتفاوت في نحو العلم ، لافي المعلوم . والصورة الواحدة البسيطة في الاجمال
 خلافة للصور المتكثّرة في التفصيل . والعلمان الاجماليّ والتفصيليّ المختلفان في مرتبة
 ٢١ الانكشاف بالشدّة والضعف او بالزيادة والنقصان ، كلاهما علم بالفعل بالاقوّة ، كماظنه
 صاحب الاشراف والمطارحات ، وقلده فيه امام المتشكّكين . ومن المستبين ، على مايبيناه
 غير مرّة ، ان ذلك لايصحّ اجراؤه في علم الله سبحانه . لم يستبن بالبرهان اليقينيّ ، من

سبيل العقل المضاعف ، انّ علمه تعالى بما عدا ذاته ، من جهة علمه بذاته الذى هو عين مرتبة كنه ذاته . فذاته الاحد الحقّ من كلّ جهة ، عين العلم التامّ وفوق التمام بجميع الاشياء . ولا يتصور رهنك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف ، اذ ملاك ظهور كلّ شيء وانكشافه ، هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته ، وعدم عزوب ذاته عن ذاته الذى هو بعينه عدم عزوب شيء من الاشياء عنه ، تعالى سلطانه ، ولا مدخل لوجود الاشياء في ذلك بوجه من الوجوه اصلا . فعلمه التامّ الحضورى بكلّ شيء ، قبل وجود الاشياء وعند وجودها ، على سبيل واحد . فاذن ، لا يستصحّ العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التامّ المحيط بكلّ شيء ازلاً وابدأ ، قبل حدوث الاشياء في الدهر وبعد حدوثها . بل انما الصحيح اسنادها الى معلوماته الّتي هي الاشياء . فهى بحسب ذواتها توجد مجملّة تارة ، ومفصّلة اخرى . و علمه التامّ سبحانه بها في مراتب وجودها الاجمالى ووجوداتها التفصيليّة ، غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل ، الا اذا ما أُطِيقَ « العلم » وريم به المعلوم . فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات ، كما في قوله عزّ من قائل : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء » .

وبالجملة ، فَقَدَرُهُ تعالى في الموجودات ، بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كلّ موجودٍ موجودٍ بخصوص تعيّنّه ، وخصوصيّة هويّته تفصيلُ فضائه الاول فيها ، بحسب تسبّب علمه سبحانه بوجه الخير في نظام الوجود لوجودها في الدهر ، مجتمعة جملة في شخصيّة عالم الكلّ الواحدانى ، بامكانه ووجوده بالفعل . فاذن ، القضاء نسبة فاعليّة البارئ الحقّ سبحانه ، على حسب علمه وعنايته ، الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيّة الواحدانية الجمليّة . والقدرُ نسبة فاعليّته سبحانه الى هذا الانسان الكبير ، في مرتبة تشريح اعضائه واجزائه وتفصيل اخلاطه واركانه وارواح وقواه ، بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيّات تفاصيلها . فَلْيَنْتَبِهْ .

وَمِيقُضٌ

قال الشريك في ساقّة الفنّ الثالث من طبيعيات الشفاء : وجميع الاحوال الارضيّة

منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والارادات ، فانها لامحالة امور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن ، علّة وسبب حادث ، وينتهى ذلك الى الحركة ، ومن الحركات الى الحركة المستديرة . فقد فرغ من ايضاح هذا . فاختياراتنا ٣ ايضاً تابعة للحركات السماوية ، والحركات والسكونات الارضية المتوافية على اطراد متسقي ، تكون دواعي الى القصد وبواعث عليه . وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء . والقضاء هو الفعل الاول الالهى الواحد المستغنى على الكل الذي منه تدشعب ٦ المقدّرات . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال في اول عشرة الهيئات الشفاء : ان مبادئ جميع هذه الامور تنتهى الى الطبيعة والارادة والاتفاق . والطبيعة مبدؤها من هناك . والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن . ٩ وكل كائن بعد ما لم يكن ، فله علّة ، وكل ارادة لنا ، فلها علّة ، وعلّة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية و سماوية ، و الارضية تنتهى الى السماوية . واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة . ١٢ واما الاتفاق ، فهو حادث من مصادمات هذه . فاذا حُللت الامور كلها ، استندت الى مبادئ يجابها منزل من عند الله . والقضاء من الله سبحانه وتعالى ، هو الوضع الاول البسيط . والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدرج ، كانه موجب اجتماعات من ١٥ الامور البسيطة التي تنسب ، من حيث هي بسيطة ، الى القضاء والامر الالهى الاول . ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسما جميعا وطبايعهما ، لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل . انتهى كلام الشفاء بعبارته . ١٨

وقال في الاشارات ، في النمط السابع : ان كل شيء لازم عنه ، بوسط او غير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأدياً واجبا . اذ كان ما لا يجب ٢١ لا يكون ، كما علمت .

فقال امام المتشككين في شرحه : واما لفظا القضاء والقدر فيعني بـ « القضاء » معلوله الاول ، لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفصيل ، والمعلول

الاول كذلك . واما القدر : فهو ساير المعلولات الصادرة عنه طولاً وعرضاً ، لانها بالنسبة الى المعلول الاول يجرى مجرى تفصيل الجملة : وهو القدر .

- ٣ وقال الشارح البارع خاتم المحصلين البرعة : اقول في تقريره : لما كان جميع صور الموجودات الكائنة والجزئية التي لانهاية لها ، حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي ، بابداع الاول الواجب ايها ، وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممنعا ، اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا ، فضلا عن تلك الكثرة ، وكان الوجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها ، واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل ، قدر بلطف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين ، تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد ، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة بها . واذا تقرر ذلك ، فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي ، مجتمعة ومجملة ، على سبيل الابداع ؛ والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية ، بعد حصول شرايطها ، منفصلة واحداً بعد واحد ، كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل « وان من شيء الا عندنا خزائنه ، وما ننزله الا بقدر معلوم » . والجواهر العقلية وماعها ، موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين . والجسمانية وماعها ، موجودة فيهما مرتين . وهناك يظهر معنى قول الشيخ ، ان كل شيء يوجد الاول تعالى بوسط او غير وسط يتادى ، قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه ، تادياً على سبيل الوجوب . انتهى كلام شرح الاشارات بعباراته .

- ١٨ قلت : وقد كنا بيننا بالبراهين فيما اسلفنا ذكره ، ان عدم انقطاع الزمان في الطرفين ، لا يصح ان يكون معناه عدم تناهي امتداد المقدارى بالفعل في المقدارية الممتدة على سبيل لانهاى المقدار بحسب المساحة . فلا تكن من الذاهلين .

وميض

فاذن ، قدحان حين ان نتلو عليك ان القضاء والقدر على ضربين ، علمي باعتبار

- وجود الاشياء في العلم ، وعينىّ باعتبار تقرّرها بالفعل في الاعدان . ثمّ الامور المعتر دخولها في القضاء والقدر على ثلثة اضرب : احدها كلّ نظام الوجود المتسق ، اعنى الانسان الكبير المنظور اليه ، من حيث شخصيته الكلية ووحدايته الاتساقية . والثاني ابداعات ٣ عالم الامر من اجزائه ، اذا نظير اليه نظر المشرحين ؛ والثالث تكوينيات عالم الخلق منها في لحاظ التشريح .
- ٦ فالنظام الكبير الواحد المتسق ، انما القضاء المعتر بالنسبة اليه علمى فقط ، بحسب ظهوره في علم الله سبحانه به ، من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التى هى العلة الفاعلة التامة له ، وتسبب علمه التام به وبكونه اتمّ نظام كامل وسعته طباع الامكان ، لفاعليته سبحانه اياه . ووجوده المقضى متأخر عن هذا القضاء العلمى المتعلق به ، نحوين من ٩ التأخر ، اعنى تأخر ذاتيا بحسب المرتبة ، وتأخر دهريا بحسب الحدوث في الدهر . والقدر المعتر بالقياس اليه عينى فقط ، بحسب ترتب وجوده في متن الدهر وحاق الواقع ، بعد ليسيته في مرتبة الذات ، وبعد عدمه الصريح في الدهر على علمه وعنايته ، تعالى سلطانه . ١٢ ولا قضاء ولا قدر وراءهما بالقياس اليه اصلا . فوجوده العينى في الدهر ، كانه تفصيل لوجوده العلمى المضمّن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحقّة التى هى الصورة العلمية لجميع الموجودات . والجواهر الامرية وما معها من سائر ماصنعه البارئ الحق ١٥ لاعن مادة ، وفطره في متن الدهر بالابد لا بالزمان ، يتعلق بها القضاء العلمى بحسب وجودها في علمه سبحانه ، وتسبب علمه وعنايته لابداعها وصنعها واخراجها من اللبسية المطلقة الذاتية الى فعلية الاليس والتقرّر ، ومن كمّ العدم الصريح الى الوجود في متن الدهر ، ١٨ والقضاء العينى بحسب اعتبار صدورها عن البارئ الفاطر وخروجها من اللبس المطلق الى الاليس بالفعل ، وعن العدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقائه سبحانه ، في ضمن نظام كلّ الوجود الجملى المتسق الوحدانى جملة . والقدر العينى بحسب اعتبار صدورها ٢١ ووجودها عن بارئها في الدهر ، من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل ، لامن حيث اعتبارها في ضمن نظام الكلّ الواحد بالاتساق جملة . فهذا معنى وجود الجواهر العقلية

- وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين. فامتاً الكيانيات الزمانية، من الجسمانيات
 الهيولانية وما معها، فاذا لها وجود في الدهر، ووجود في الزمان، ووجود في ضمن نظام
 الكلّ الواحد بالانساق جملةً، ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي هي على
 التفصيل، وكذلك وجود صوريّ كليّ انطباعيّ في ألواح العقول العالية القدسية التي
 هي الضرب الاكرم والملا الأعلى، من البررة الكروبيين والملائكة المقربين، ووجود
 صوريّ ايضاً كليّ وجزئيّ انطباعيّ في اذهان النفوس السماوية وقواها التي هي ضروب
 من الملائكة المدبرة المجردة والجسمانية، فلاحالة تتكثّر بحسب ذلك مراتب القضاء
 والقدر، بالقياس الى هذا القبيل من الموجودات.
- فاذن، اخيرة المراتب هي القدر المتمحض الذي ليس هو بقضاء اصلاً، لكونه
 التفصيل الحض الذي لا تفصيل في الوجود بعده، وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة
 في ازمناها ووقاتها، على التدرج والتعاقب والتقصّي والتجدّد، على حسب الاستعدادات
 التدرجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان، من تقاء الاسباب المترتبة المتادية اليها.
- او المرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهيّ، بحسب التقرّر
 في حاق الاعيان جملةً، هي القضاء الحض الوجوديّ الذي ليس هو بقدرٍ بالنسبة الى
 قضاء وجوديّ قبله اصلاً، لكونه الاجمال المطلق الذي لا اجمال في الاعيان قبله، وان
 كان هو قدراً بالقياس الى القضاء العلميّ، بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكلّ
 شيء، من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدّم على سائر مراتب القضاء والقدر، تقدّمًا
 ذاتيًا في المرتبة، وتقدّمًا سرديًا انفكّاكيًا في الوجود. فهذا القضاء الوجوديّ الاول
 الاجماليّ بعد القضاء الاول العلميّ، هو الكتاب الالهيّ المعبر عنه تارة بـ «ام الكتاب»،
 وتارة بـ «اللوح المحفوظ» وتارة بـ «الكتاب المبين» الذي فيه كلّ رطبٍ ويابسٍ من
 رطب الوجود ويابسه وقضه وقضيضه جميعاً، وان هو الا مجموع الموجودات، من مبدأ
 الازل الى اقصى الابد، بحسب وجود الجميع في متن الدهر جملةً. فهو كتاب الله الاعظم،
 فيه كلّ جوهر من الجواهر، حرف من الحروف، او كلمة من الكلمات. وكلّ عرض

من الاعراض ، نقطة واعراب لذلك الحرف او لتلك الكلمة . والاجمال في هذه المرتبة ،
 من حيث انتفاء التدريج والتعاقب ، ومن حيث الانتظام والاتساق . فجميع الموجودات ،
 بحسب ذلك الاعتبار ، في حكم موجود واحد . وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة
 بين المرتبتين القصوى الاجمالية المتمحضة والاخيرة التفصيلية المحضة ، كل واحدة منها
 قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب
 المتقدمة . فليتعرف .

وَمَبْضُ

ربما يقال للعقل الاول او لعالم العقول جملة « اللوح المحفوظ » و « ام الكتاب »
 و « الكتاب المبين » ، لكون كل ما فيه من الصور المنطبعة محفوظاً عن التغير والتبدل ،
 ولكونه كتاباً الهياً مشتملاً على صور جميع الموجودات ، من غير تدريج وتعاقب ، كما
 الكتاب الاعظم الوجودي كذلك بالنسبة الى اعيان الذوات والهويات جميعا . ويقال
 للنفوس السماوية « كتاب المجو والاثبات » لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر ،
 من صور ماسيكون في المستقبل من الحوادث المقدرة الزمانية . وربما يقال « كتاب المحو
 والاثبات » للزمان ، لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد . فهو كتاب القدر
 العيني ، بحسب اخيرة مراتب الوجود في الاعيان . وبالجملة ، الامر في كتاب القدر على
 خلاف الامر في ام الكتاب الذي هو القضاء الاول ، اذ لا تغيّر وتبدل ولا محو واثبات
 فيه اصلا . وهذا معنى جواز البدء في القدر ، لافي القضاء . فليعلم .

وَمَبْضُ

فاذ كان الله سبحانه ذا قوة فعالة غير متناهية الفعل ، فلذلك خلق ، لقبول الفيض ،
 مادة ذات قوة منفصلة غير متناهية الانفعال . واذا كان الجود الالهي مقتضيا لتكميل
 المادة بابداع الصور الغير المتناهية فيها ، واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور من
 القوة الى الفعل ، وكانت المادة الواحدة غير متأتية لقبول صورتين مختلفتين معا ، فضلا
 عن تلك الكثرة ، فلذلك قدر ، بلطيف حكمته ، زمانا غير منقطع الاتصال ، فيه تخرج

٣ تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد ، فتصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة الجوهر بها . وخلق فلكا غير منقطع الحركة على الاستدارة ، تختلف احوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته ، فتزد صوراً صورة على المادة ، بحسب استعداد استعداد . وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده ، وهو تفصيل ما كان مجمل الوجود في القضاء الاول .

٦ فاعلم انّه يمتنع في القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد ، لنهوض البرهان . وانما الصحيح فيه اللانهاية اللاقينية على اتصال الحدوث المستمر السبيل على التدريج ، لاستحالة انقطاع الفيض من الفيض الفعّال ، ووجوب كون الجود الالهى ابدى الحياء غير مجذوذ العطاء على المادة القابلة . واما القضاء الاول الالهى ، فاللانهاية العددية فيه كم شئت . فقد تلونا عليك ان رب القضاء والقدر ، وراء ما يتناهى بما لا يتناهى ، بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، جوداً ورحمة وقدرة وعلماً ، وانه لا يضيق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً مجملةً ومفصلةً « والله واسع عليم » وان التسلسل الى لانهاية من جانب المعلول غير مستحيل ، وان الموجودات بحسب الوجود في الدهر ، ليس بينها ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية ، والعدد نفسه متألف من الوحدات ، لامن مراتب الاعداد ، فليس يتصحح في العدد ترتب اصلاً . على انه لو صح ايضاً ، لم تكن اللانهاية في جهة الترتب للانتهاء الى الواحد في تلك الجهة . فاذن نسبة القضاء الى القدر يشبه ان تكون من وجه كنسبة القسمة الفرضية العقلية الكلية في الجسم الى القسمة الوهمية الجزئية ، وكنسبة العلم العقلي الواحد البسيط الاجمالى للنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية . فالوجود العيني للشيء الزمنى ، بما هو تحقق فعلى في كتاب الدهر ، وتمثل حضورى عند البصير الحق ، قضاء اجمالى . وبما هو كون بالفعل في افق امتداد الزمان ، ووقوع تكويني في حدود قطر التقضى والتجدد ، قدر تفصيلي . وان احق ما تنسب به الموجودات الزمانية ، بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء ، « المثل العينية » و « الارقام القضائية » او « الصور الوجودية » و « الحروف الدهرية » ، وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة

القدر. «الاعيان الكونية» و «الكيانيات القدرية» ، وإجمال القضاء هو اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الافتراقية .

وَمَيْضٌ

٣

كانتكَ ، اذن ، بما تحققت ان جملة نظام الكل هي شخصية هيكل الانسان الكبير ،
والعناية الاولى الالهية هي الطبيعة الكلية الفاعلة الحافظة المسكة المدبرة على الاطلاق
بالعلم المحيط الواسع والقدرة التامة الكاملة والحكمة الحقبة البالغة ، وان قضية قانون
الامكان الاشرف ووجوب المناسبة بين العلة التامة ومعلولها على اتم الوجوه ، انه ليس
في طباع الامكان ان يتصور نظام الوجود افضل واتمّما هو عليه ، وان مفهوم نظام
اتمّ من هذا النظام ، انما هو كفهومات سائر الممتنعات الذاتية التي لا مطابق لها في التصور ،
الا باختلافات الاوهام الكاذبة وتعمّلات الازهان المنكوسة . فانه لما كان علم البارئ
الحق بنظام الخير في الوجود علماً لانقص فيه ، ورحمته الفعالة بالوجود رحمة لا ضياعة
فيها ، وكان ذلك العلم سبباً ينبعث عنه معلومه ، وينبوعاً ينبجس منه متعمّله ، ولم
تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب ، وامكان استعدادي يعوقه من غاية
الكمال ، فلا محالة وجب ان يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان . ولا يمكن ان يكون
الخير فيه ، الا على ما هو عليه . ولا شيء مما يمكن ان يكون للكل ، من فرايض الكمالات
ونوافلها ، الا وقد كان له بالفعل . فكل شيء من نظام الكل ، بما هو داخل في قوام نظام
الكل ، فهو على جوهره الذي ينبغى له بحسب نظام الكل ، وفعله الذي ينبغى ، وان
كان منفعلاً ، فعلى انفعاله الذي ينبغى ، وان كان مكانياً وزمانياً ، ففي مكانه الذي ينبغى
وزمانه الذي ينبغى . وكما دريت ان النور المفارق اعنى الجوهر العقلي ، مطلب «ما هو؟»
ومطلب «لم هو؟» فيه متحد . وعلته الفاعلة هو بعينها علته الغائية . وايضا علة بدؤه
هي بعينها علة تمامه ، اذ ليس يتصور هناك بلؤ متقادم وتعام متراخ . فكذلك النظام
الجملي الذي هو الانسان الكبير ، مطلب «ما؟» ومطلب «لم؟» فيه واحد . فاذا علم
«ما؟» النظام الجملي ، علم «لم هو؟» ، وعلم ان بدؤه هو بعينه تمامه ووجوده بعينه نصاب

٢١

كماله ، وفاعله هو بعينه غايته . وليس يُعقَل له خير "ممكن يُرجى" ، وكمال مُنتظَر "يُبتَغى" ، اذ لا يصح ذلك ، الا لما تكون له مادة ويُعوّزُه استعداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل ، فامّا ما ليس تقررّه في المادّة ووجوده للهوى ، فانه لا يصحّ ان يوجد ممنوعا عن كماله ، مقطوعا عن خيره وتماه . فالنظام الجمليّ افضل ما يمكن واتمّ ما يتصور ، ولا يدخل في الوجود شرّ بالقياس اليه اصلا . والجاعل الجواد الحقّ بذاته ، فاعله وغايته ومبدأ بدوّه الذّي هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله ، بالابد لا بالزمان . والجود الالهّي هو المعطى كل موجود مافي وسُعٍ قبوله ومُنّة امكانه .

وَمِيزُ

فاذن ، قد بزغ انّ كلّ مافي نظام الوجود ، من الاراديات والطبيعيّات والقسريّات والاتفاقيّات ، فانه بحسب الصدور عن مبدع الكلّ وصانع النظام ، ارادىّ بالقياس الى نظام الكلّ ، طباعىّ طبيعيّ ، وان كان هو ، بالنسبة الى نظام شخّصيّ جزئىّ بحسب شخصيّته الجزئيّة ، ارادياّ او قسرياّ او اتفاقيّا . وكل اجل ، طبيعياّ كان او اخترامياّ بالنسبة الى انسان مّا صغير جزئىّ ، فهو طبيعيّ بالقياس الى الانسان الكبير . فكلّ عمرٍ لانسان مّا او حيوان مّا او نبات مّا ، او اىّ ذى مزاج كان بتركيب طبيعيّ او صناعىّ ، فهو بالقياس الى كلّ نظام العالم عمر طبيعيّ ، قد اوجبه اقتضاء الطبيعة الكلّيّة ، وبحسب النسبة الى المبدأ الفعّال ، جلّ وعزّ ، فعل ارادىّ ، قد اوجبه جوده الفياض المنيب عن علمه التامّ المحيط بنظام الخير على اسبغ الوجوه . فهذا سبيل مذهب البرهان ومشرع العقل المضاعف ، وعليه اجماع الحكماء الالهيين .

قال التلميذ في طبيعيّات التحصيل : فصل في كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الالهى ، والاشارة الى نظام العالم . قد عرفت ، عند كلامنا في واجب الوجود بذاته ، انّ هذا النظام هو النظام الحقيقىّ ، لان نظام افضل منه ولا تمّ منه . وعرفت انّ العقول الفعّالة لازمة عن الخير المطلق ومن مقتضاه . وانّ الافلاك صادرة عنه ايضاً ، ومتشبهة في حركاتها به ، متقبلة بذلك فتقبل ذلك المثال . وانّ هذه الامور الحادثة التي تحت الافلاك ، نظامها متعلّق بحركات الافلاك

التي هي افضل الحركات . فيجب ان يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة ايضا على اتم ما يمكن ان يكون وافضله ، لانظام اتم منه . وانه ليس في الموجودات امر بالاتفاق ، بل كله اما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة الحجر الى اسفل ، واما طبيعي بالقياس الى الكل ، وان لم يكن طبيعياً بالقياس الى ذاته ، كوجود الاصابع آلة للانسان . وان الارادات حادثة ، وكل حادث فله اسباب غير متناهية ، كما عرفته ، فيكون ايضا تعلقها بالحركة التي يصح فيها وجود غير المتناهي ، وخصوصاً بالحركة المتصلة السرمديّة التي هي حركة الفلك . وان الحركة صادرة عن الاول تعالى . فيجب ان تكون ارادتنا ايضا بهذا متعلّقة بواجب الوجود بذاته ، وسببها هو . فان قيل : فهل لنا قدرة على الفعل ام لا ؟ قلنا : ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآحاد ، واما بالقياس الى الكل : فليس لنا قدرة ، ألا على المقدر . انتهى قوله باليفاضة .

ثم قال : ان كون الانسان ميّناً ليس له علّة ، فان الحرارة المؤدّية الى فساد جوهر الانسان ، من ذاتيات الابدان او من لوازمها ، ولا علّة لمثل ذلك ، بل الاول تعالى علّة لان يبقى زمانا هو اتم ما يمكن ان يبقى من الزمان ، يعلم ذلك من العناية . وكل عمر ، فهو بالقياس الى الكل طبيعي ، وان لم يكن طبيعياً على الاطلاق . وبالجملّة ، فالشروع كلّها بالاضافات وبالقياس الى افراد الاشخاص ، واما بالقياس الى الكل فلا شر . انتهى بعبارة .

وقال الشريك في مقالة الفن الثالث من طبيعيات الشفاء ، في فصل في ادوار الكون والفساد : ولكل كائن اجل يستحقّه بقوّته المدبّرة لبدنه ، فانها قوّة جسميّة متناهية يتناهي فعلها ضرورة . ولو كانت غير متناهية ، لكانت المادّة لا تحفظ الرطوبة ، ألا الى اجل لاسباب محلّلة للرطوبة خارجة وباطنة ، واسباب عاقمة عن الاعتياض ممّا يتحلّل . ولكل قوّة من قوى البدن ولكل مادّة حدّ يقتضيه كل واحد منهما ، ولا يحتمل مُجاوَزته . وذلك ان جرت اسبابها على ما ينبغي ، هو الاجل الطبيعي ، وقد تعرض اسباب اخرى من حصول الفساد او فقدان النافع المعين ، فيعرض لتلك القوّة ان يقصّر في فعلها

عن الآمد . فنّ الالجال طبيعّيةً، ومنها اختراميّة، وكلُّ بقدرٍ ، وجميع الاحوال الارضيّة منوطة بالحرركات السماويّة ، وحتّى الاختيارات والارادات . انتهى بالفاظه .

وقال معلّم المشائين ومفيدهم ، في اثولوجيا ، في الميسرالخامس : فالاشياء الزمانيّة ، انّما يكون بعضها من اجل بعض . وذلك انّ الاشياء ، اذا هي امتدّت وانبسطت وبانت عن البارئ الاول ، كان بعضها علّة كون بعض . واذا كانت كلّها معاً ، ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم تبين عن البارئ الاول ، لم يكن بعضها علّة كون بعض ، بل يكون البارئ الاول علّة كونها كلّها . فاذا كان بعضها علّة لبعض ، كانت العلّة انّما تفعل المعلول من اجل شيء ما ، والعلّة الاولى لانفعل معلولاتها من اجل شيء ما . انتهى كلام اثولوجيا بالفاظه .

وَمَيْضُ

الّيس من الفطريّات المنصرحة انّ الخير هو ما يتشوّقه كلّ شيء ويبتغيه ويتوخّاه ، ويتمّ به قسط كماله في رتبته وطبقته من الوجود ، وتكون الذات مؤلّيةً وجه القصد شطره ، من فريض الكمالات ونوافلها ومنتّمات الحقيقة ومكمّلاتها . فاذن ، الشرّ لا ذات له ، بل انّما هو عدم ذات او عدم كمال ذات او عدم كمال ما لذات . وحيثما ليس عدم الذات ، ولا عدم كمال ما من كمالات تنشوّقها الذات ، فنّ على جبلّة العقل وفطرة الانسانيّة ، لا يتوهّم هناك شرّية اصلا . فالوجود كلّّه خيرٌ ، والشرّ كلّّه عدم . فاذا كان وجود ما مستلزماً او مستصحبا لعدم كمال ، كان موصوفاً بشرّيّة ما بالعرض ، من حيث صحابة ذلك العدم ، لا بما هو وجود على الحقيقة . فاذن ، الشرّية كلّها من تلقاء ملابسة ما بالقوّة ، والخير كلّّه من جهة الخروج من القوّة الى الفعل . وقد كنّا ، فيما اسلفنا ذكره ، قد اشعرناك انّ عدم الممكن مطلقاً ، من تلقاء انتفاء علّته التامّة رأساً ، سواء عليه اكان عدمه من بدو الامر ، ام من بعد الوجود . فاذن ، الشرّية مطلقاً ، لا يصحّ استنادها آلا الى عدم علّة وجود الخير ، من جهة قصور طابع الامكان ونقصان استعداد المادّة القابلة .

- ثمّ ليس من المستبين لك؟ — انّ من الموجود ما هو الحقّ بالفعل من كلّ وجهه ،
وان هو آلا القيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فهو الخير الحقّ على الحقيقة والحقّ
المحصّ من كلّ حيثيّة ، ومنه ما هو متبرّئ الذات من ضروب ما بالقوّة ، بحسب حاقّ ٣
الاعيان ، في الفطرة الاولى ، لتقدّسه عن علايق المادّة المهيولانيّة وعوايق القوّة الاستعداديّة ،
ولكن ليس يعرّى عن ملابسة ما بالقوّة ، بحسب سنخ جوهر الذات ، في مرتبة نفس
الذات المرسلة بما هي هي ، من حيث طباع الامكان الذاتي ، وعن سبق العدم الصريح على ٦
الذات في الدهر ، من جهة انحطاط درجة الامكان عن صلوح جوهر الذات لاستحقاق
قبول السرمديّة . فهذا القبيل من الموجود ، هو ما فوق الكون من الذوات الامريّة
والجواهر العقليّة . وانما الشريّة هناك من حيث سبق الليس على الاليس بالذات في مرتبة ٩
الذات ، وسبق العدم الصريح على التقرّر والوجود بالفعل في متن الدهر ، لامن جهة انسلاخ
التقرر والوجود بالفعل عن كمال ما من الكمالات الممكنة وخير ما من الخيرات المنتظرة في
حاقّ الاعيان ، ما هو ممنوّ الحقيقة بملابسة ضروب ما بالقوّة جميعا ، من جهة الاتّساح ١٢
باوساخ عالم الطبيعة ، والتلطّخ باقذار ادناس الميولي . فهذا القبيل جملة ماتحت الكون
من الزمانيّات في عوالم الاسطُفسّات العنصريّة الطافحة باصناف الشرور ، لما قد ايفت
وعيهت بالافات والعاهات وصُدّت وعيقّت عن الخيرات والكمالات . ومرجع الشرّ ١٥
هنالك مطلقا الى صحابة العدم للوجود وتباعة الفيقدان للوجدان . وليس يصحّ ان
يستند عدم المعلول وفقدانه ، آلا الى عدم العلة وفقدانها .
- فاذن ، قد انصرح انّ الخير مطلقا ، حمى عالم الربوبيّة ، محصوراً في طوار بابيه ١٨
وحرّم جنباه . فانه امّا هو عين ذات الباري الحقّ ووجوده ، واما هو من تلقاء فيضه
وجوده . وانّ كلّ ما في عالم الامكان مشوّب الوجود بالشرّ والعدم ، مسوطُ الذات
بالحلاك والبطلان . وكلّ ما لممكن الوجود ، من الخير والكمال ، فهو من فيض ابداع الوجود ٢١
الواجب الحقّ ورشّح صنّعه ، حتّى سنخ جوهر الذات والحقيقة ورأس مال التقرّر
والوجود ، اذ ليس له ، من جوهر ذاته ومن طباع امكانه ، آلا الليس والحلاك والقوّة

والعدم ، كما يقول التنزيل الكريم والقرآن الحكيم « ما اصابك من حسنة ، فمن الله ، وما اصابك من سيئة ، فمن نفسك » . وَمَا الرُّوحُ وَالْجُثْمَانُ إِلَّا وَدِيعَةٌ وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تَرْدَّ الْوَدَّاعُ .

وَمَبِضُّ

وبالجملة ، الخير المطلق هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجود كل شيء . والقيوم الواجب الذات ، جل ذكره ، وجود محض ونور محض وكمال محض وبهاء محض ، وهو تام من كل جهة وفوق التمام ، يعشقه ويتشوقه كل ممكن الذات بطباع امكانه ، ويعبده ويخضع له كل معلول الحقيقة بقوام معلوليته . فهو ، عن سلطانه ، هو الخير المحض على الاطلاق ، والممكن الوجود بذاته ، لا يتصحح ان يكون خيراً بذاته ، لان ذاته بذاتها لا يجب لها الوجود ، فذاته بذاتها تحتمل العدم . وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس بريئاً من حيث نفس ذاته ومن جميع جهاته ، من الشر والنقص . فاذن ، ليس الخير المحض الا الواجب الوجود لذاته .

وقد يقال ايضاً « خير » لما كان نافعاً ومفيداً لكالات الاشياء . والموجود الحق الواجب بذاته ، يجب ان يكون لذاته هو الفيض المفيد لكل حقيقة ولكل كمال حقيقة ، ومنه ينبجس وبقيض كل ذات وكل تمام ذات ، وكل وجود وكل كمال وجود ، فهو سبحانه من هذه الجهة ايضاً خير محض ، لا يدخله نقص ولا يشوبه شر ، ولا شيء غيره يصح ان يكون خيراً محضاً ولا خيراً مطلقاً ، من هذه الجهة ايضاً . فَلَيْسُ سَتَيْقَنُ .

وَمَبِضُّ

ان الشرية من جهة ملابسة ما بالقوة ، بحسب طباع الامكان ، اعنى الليسية في مرتبة الذات والعدم الصريح قبل الوجود في متن الدهر ، لا يُلْتَقَتُ لفتتها فيما نحن في سبيله ، لاغتفارها وانجبارها بالخيرية الحاصلة بالفعل ، من حيث التقرر والوجود في حاق الاعيان ، من تلقاء افاضة العلة الفاعلة . فنظرنا الان في الشرية بالفعل ، من جهة فقدان الكمال في الاعيان . فنقول على محاذاة قول الشريك ، في تاسعة الهيات الشفاء ، ان الشر بالذات

هو العدم، ولا كلّ عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثانية لنوعه وطبيعته،
والشرّ بالعرض هو المعدوم أو الخائب للكمال عن مستحقته، ولاخير عن عدم مطلق إلا
عن لفظه، فليس هو بشرّ حاصل. ولو كان له حصول مّا، لما كان الشرّ العامّ، إذ تكون
له خيرية من حيث الحصول.

فاذن، كلّ شيء وجوده على كماله الاقصى^١ وليس فيه ما بالقوّة، فلا يلحقه شرّ.
وانما الشرّ يلحق ما في طباعه ما بالقوّة، من جهة المادّة الحاملة للقوّة الاستعداديّة.
فعالم التعميد والتسبيح برى من وجوه الشرّ مطلقا. ثمّ كلّ ما كان ما بالقوّة فيه اقلّ،
كان قسط البراءة عن الشرّ فيه اوفر واكثر.

والشرّ يلحق المادّة لامر عارض في الفطرة الاولى، ولا امر يطرأ من بعد في الفطرة
الثانية. امّا الامر العارض من بدو الامر، فان يكون قد عرض لمادّة، في اوّل وجودها،
ما يمكن فيها هيئة مّا من الهيات تصدّها عن استعدادها الخاصّ للكمال التّدى منيّت
بشرّ يوازيه، مثل المادّة التي يتكوّن منها انسان او فرس، اذا عرض لها من الاسباب
العارضة ما جعلها آرداً مزاجا واعصى جوهرها، فلم يقبل التخطيط والتشكيل على التقويم
الكمال، فتشوّهت الصورة، ولم يحصل مُبتَغى الطبيعة من كمال المزاج واستواء الخلقة،
لأنّ الفاعل حرّمَ ومنع، بل لأنّ المنفعل لم يستعدّ ولم يقبل. وامّا الامر الطارى من
بعد، فامّا ممانع من خارج يحول بين المستكمل والمكمل، كما استثار سُحب كثيرة
متراكمة وظلالُ جبال عظيمة شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار، على ما ينبغي من الكمال،
وتعوق القصار مثلاً عن فعله، وامّا مضادّ في المستكمل يستوجب امحاق الكمال، كما
حسّ البرد للنبات المُصيب لكماله في وقته، حتّى يفسد بذلك الاستعداد الخاصّ
وما يتبعه.

وبالجملة، يطلق «الشرّ» على امور علميّة: من حيث هي غير مؤثرة، كفقْدان
كلّ شيء ما من شأنه ان يكون له، مثل الموت والفقر والجهل، وعلى امور وجوديّة
كذلك، كوجود ما يقتضى صدّ المتوجّه الى كمال مّا عن الوصول اليه والبلوغ منه،

- وكذا مّا الافعال السيئة ، من الظلم والزنا ومبايها من الملكات الردية والاخلاق الرذيلة ،
و كالا لام والغسوم وما يستجرّها . واذا تأملنا في ذلك كله ، وجدنا البرد مثلا في نفسه ،
٣ بما هو كيميّة مّا ، او بالقياس الى علته الموجبة له والاسباب المتأدية اليه ، ليس بشرّ ،
بل هو كمال من كمالات نظام الوجود . وانما شرّيته بالقياس الى الثمار ، لافساده امر
حبّها . فالشرّ بالذات ، هو فقدان الثمار كمالاتها اللابقة بها . والبرد شرّ بالعرض ، لافضائه
الى ما هو الشرّ . وكذلك السحاب . والظلم والزنا ايضا ليسا ، من حيث هما امر ان منبعثان
عن قوتين هما الغضببة والشهوية مثلا ، من الشرّ في شيء ، بل هما من تلك الحيثية
كمالان لتبينك القوتين ، وانما يطلق عليهما « الشرّ » بالقياس الى المظلوم الفاقد لخيره
٩ وكماله ، او الى السنته العادلة في السياسة المدنية المختل نظامها بذلك ، او الى النفس الناطقة
لضعفها عن ضبط قوتها الحيوانيتين ، وانصرافها بذلك عن صقع النور الى هاوية
الظلمة ، وعن عالم القدس الى عالم اقدار الطبيعة الهولائية . فالشرّ على الحقيقة ، هو فقدان
١٢ احد تلك الاشياء قسط كماله ونصاب حظّه و بهجة تمامه . وانما اطلق على الاسباب
المتأدية الى ذلك بالعرض . وكذلك القول في الاخلاق التي هي من المبادئ والاسباب .
وكذلك الالام ليست هي من الشرور ، بما هي ادراكات لامور ، ولا من حيث وجود
١٥ تلك الامور في انفسها ، او من حيث صدورها عن عللها ، بل انما شرّيتها بالعرض ،
بحسب حال المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل ، من حيث هو فاقد ايّاه .
فاذن قد استتبّ ان الشرّ في ماهيته ، عدم وجود او عدم كمال وجود او عدم
١٨ كمال مّا لموجود ، من حيث ان ذلك العدم غير لايق به في نفس الامر ، او غير مؤثر
عنده ، وان الموجودات ليست ، من حيث هي موجودات ، ولا من حيث هي اجزاء نظام
الوجود . بشرور اصلا . انما يصحّ ان تدخل في الشرية بالعرض ، اذا قيست الى
٢١ خصوصيات الاشياء العادمة لكمالها ، ولوحظت باعتبار قياسها اليها ، لا من حيث ذاتها ،
بل من حيث هي مؤدّية الى تلك الاعدام . فاذن ، انما شرور العالم امور اضافية
مقيسة الى آحاد اشخاص معينة ، بحسب لحاظ خصوصياتها مفصولة عن النظام الجمليّ

الوحدانيّ المتسق الملتئم من الاشياء جميعها . واما في حدة انفسها وبالقياس الى الكلّ ، فلا شرّ اصلا . فلو انّ احداً احاط بمجملة نظام الوجود ، ولاحظ جميع الاسباب المتنادية الى المسببات ، على الترتيب النازل من مبدأ الكلّ طولا وعرضا ، رأى كلّ شيء على الوجه الذي ينبغي للوجود والكمال الذي يبتغيه النظام ، فلم ير في الوجود شرّا على الحقيقة بوجه من الوجوه اصلا . فليعلم .

وَمَبْنُوعٌ

فاذا اعتبرت الشرّية الاضافيّة بالعرض ، بحسب القياس الى شخصيّات الاحاد بخصوصيّاتها ، فاعلمن انّ الاشياء ، بحسب اعتبار وجود الشرّ بالعرض وعدمه ، تنقسم بالقسمة العقلية الى امور يتبرأ وجودها من كلّ وجه عن استيجاب الشرّ والخلل والفساد مطلقا ؛ وامور لايتعرّى وجودها عن ذلك راسا ، ولا يمكن ان توجد تامّة الكمال تاميّة المتبتّغة منها ، الا ويلزمها ان تكون في الوجود بحيث يعرض منها شرّما ، بالقياس الى بعض الاشياء ، عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحرّكات ومصاعكاتها ؛ وامور شرّية على الاطلاق ، تكون شرّيتها بالعرض في الوجود بالقياس الى كلّ شيء ، حتّى يكون يستضرّ بوجودها اى شيء كان ، ولا ينفذ به شيء من الاشياء اصلا ، وانما تكون خيريتها بحسب وجودها في انفسها ، لابالضافة الى شيء مما في نظام الكلّ غيرها .

والقسم الثاني ينقسم الى ماتغلب فيه الشرّية الاضافيّة على الخيريّة بالضافة ، والى ماتساويان فيه ، والى ماتغلب فيه الخيريّة الاضافيّة بالنسبة الى اكثر الاشياء ، وتكون شرّيته الاضافيّة طفيفة ، بالقياس الى بعض اجزاء النظام ، عند الاجتماعات والاصطكاكات في الاقلّ الاندر .

فهذه خمسة اقسام : الاول ، الماشرّ فيه بالضافة ، وهو موجود بالفعل ، اذ كان واجب الفيضان عن الجود المحض الالهى الذي هو مبدأ وجوب افاضة الوجود الخيريّ الصواب على الاطلاق . وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لا يكون فيها امرما

بالقوة ، ولانصح فيها شريته مّا بالاضافة ، اذ لاتزاحم موجوداً مّا من الموجودات ، ولا يستضرّ بوجودها شيء مّا من الاشياء اصلاً ،

٣ الثاني ، مانغلب خيريته على شريته . فهذا ايضاً من خيرات نظام الوجود ، اذما خيره غالب ، فهو خيرٌ بته . فلاحتمال يجب فيضائه عن الجود المحض والعناية الاولى ، فان في ان لا يوجد خيرٌ كثيرٌ ولا يؤتّى به تحوّراً من شرّ قليل شرّاً كثيراً بالضرورة الفطرية .
٦ وذلك مثل خلق النار ، فانها لا يمكن ان تكون ، على فضيلتها التامة العظيمة المنفعة المتوخاة ، في تتميم نظم الوجود وتقويم قوام الامزجة واستتمام حكم ومصالح لا يحاط بها ولا تحصى ، ألا وهى بحيث اذا ما اتفق لها لقاء ابدان حيوانية ، آذنتا بلهبها وزيورها ، والمتها بوقودها وسعيرها . ٩

فهذان القسمان واجب صدورهما عن الجواد الحق الذى هو بذاته فاعل كل وجود وواهب كل كمال ومفيض كل خير . فلو انحصر الفايض عنه في النمط الاول ، ولم يصدر عنه هذا النمط الاخير ، كان في الرحمة الواسعة الالهية اخلال بالواجب وامساك عن الجود واهمال لاحد قسمي الخير المنطوى على الخيرات الكثيرة والبركات العظيمة . ١٢

وامّا الاقسام الثلاثة الباقية ، وهى الشرّ المضاف على الاطلاق من كل وجه ، وما شرّه غالب ، وما خيره وشرّه يتساويان ، فهى جميعاً من اقسام الشرّ ، ويمتنع صدورهما عن الخير بالذات الفيّاض بالعناية الفعّال بالحكمة التامة بته . ١٥

فاذن قد تلخص ان الشرّ الحقيقى بالذات هو عدم الكمال المُبتَغى ، ولا يصح استناده الا الى عدم العلّة ، لا غير . وهذا اصل ، به ابطال افلاطن الالهى شبهة الثنوية في اثبات مبدئين للخيرات والشرور ، وان الشرّ بالعرض مضاف الى بعض ما في نظام الوجود ، وهو الوجود المستلزم ، لانسلاخ موجوداً عن كماله بالفعل ، شريته الطفيفة الاتفاقية ١٨

بالاضافة الى اشياء خاص جزئية في اوتيات يسيرة ، من لوازم خيريته العظيمة الثابتة المستمرة ، بالقياس الى نظام الكل وبالاضافة الى اكثر ما في النظام على الاتصال والاطراد . وهذا اصل ، عليه فرع ارسطوطاليس المعلم دخول الشرور في القضاء الاول الالهى ٢١

- بالعرض ، واستنادها الى ارادة الخير بالذات الجواد الحقّ الباسط يَدَيْه بافاضة الخيرات وانزال البركات ، لا بالقصد الاول على التطفل والاستطراد . وبالجمله ، ان الشرّ بالعرض بما هو شرّ بالعرض ، ليس مقصودا بالعناية الاولى ولا مرضيا به بالذات ، فليس هو من حيث شريته بالعرض داخلا في القضاء الالهى بالذات ، بل انما قصدُ العناية الاولى واختيارُ الارادة الحقّة ايّاه ، من حيث خيريته العظيمة الواجب دخولها في نظام الكلّ ، لامن حيث شريته الطفيفة الاقلية ، بالاضافة الى نظاماً جزئياً بخصوصه اللازمه لخيريته العظيمة الدائمة ، بالقياس الى كلّ نظام الوجود . فاذن ، كما شريته بالعرض ، فكذلك شريته بالعرض ايضا ، ليست هى مقضية بالذات ومرضيا بها بالذات ، بل انتّها ايضا مقضية بالعرض ومرضى بها بالعرض ، ومقصود للعناية بالعرض . فالشرّ بالعرض يتكرّر فيه « بالعرض » من حيث دخوله في القضاء ، اذ شريته القليلة بالعرض ، انما دخلت في القضاء لا على القصد الاول ، بل من جهة انتّها من لوازم خيريته الكثيرة . فهذه دقيقة اخرى في هذا الموضع ، حاججة الى تدقيق للنظر ومُحوِجة الى تأمل آخر ادقّ من التأمّلات المشهورة .

وَمَيْضُ

- كان خاتم المحصلين البرّعة في شرح الاشارات ، في ذهول عن هذه الدقيقة ، حيث اقتصر في تقرير كلام الشريك على قوله بهذه العبارة : وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة ، او الكون والفساد ، وهى قليلة بالقياس الى الكلّ ، ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل ، فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات و في بعض الاوقات . واما الاقسام الثلاثة الباقية التى تكون شرّاً محضاً ، او يغلب الشرّ فيها ، او يساوى مالميس بشرّ ، فغير موجودة ، لانّ الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات ، لاحالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

وَمَيْضٌ

- فقد استبان ، اذن ، ان الشرّ بالعرض لا بالذات ، وبالإضافة الاقلية الاندرية
 لا الاكثرية ، ولا على المساواة للخيرية بالإضافة . انّما دخوله في القضاء الالهى ، بالعرض ،
 من جهة انه لازم الخير الكثير بالإضافة الى اكثر الموجودات وفي اكثر الاوقات . ولازم
 الماهية علته بالذات نفس الماهية ، وانّما استناده الى جاعل نفس الماهية ، بالعرض
 لا بالذات ، على ما قد اقترّ في مقرّه . وقد تلونا عليك في تضاعيف القبسات السابقة .
 فان قلت : اذا كانت لوازم الماهية مستندة الى نفس ماهية الملزوم ، ولا مدخلية
 لفاعل الماهية الا بالعرض ، لزم ان لا يكون علم البارئ الفعّال بذاته الاحدية مناط العلم
 بلوازم الماهية الممكنة ، لان لوازم الماهيات لا يصحّ حينئذ انّها من مجموعاته ومعلولاته
 بالذات ؟ فاذن ، لا يستتبّ قولكم ، معشر الحكماء الراغبين ، ان علمه سبحانه وتعالى بكلّ
 شىء ، علم فعلى من سبيل العلم بسبابه المتأدية اليه ، المتطوى في علمه التامّ بذاته الاحدية
 الفعّالة الحقّة من كلّ جهة ؟
- قلت : السنا قد بيّنا في مظانه ؟ — انّ لازم الماهية مطلقا ، انّما هو الهيئة العقديّة
 التأليفية ، ككون الاربعة زوجاً ، بما هي هيئة تأليفية مفادها مخلوطيّة الموضوع بالمحمول .
 فهذا ما علمته بالذات نفس الماهية . فامّا الزوجية ، بحسب حقيقتها التصورية مثلا ،
 فكسائر الماهيات في الاستناد الى البارئ الفعّال ، جلّ ذكره ، اذ الحقايق التصورية على
 الاطلاق ، انّما جاعلها ومبدعها القيوم الواجب بالذات ، تعالى سلطانه ، لا غير . وايضا
 الهيئة العقديّة التأليفية ايضا ، بما هي ممكنة من الممكنات ، مجموعة الفعّال المطلق ومخلوقة
 الخلاق على الاطلاق ، اذ طباع الامكان الذاتي ، امتناع الخروج من الليس الى الایس
 الا من تلقاء الفاعل الواجب بالذات ، وانّما هي ، بما انّها بخصوصيتها تخالط حاشيتها
 المخصوصتين بعينهما ، مستندة الى نفس ماهية الملزوم ، لا الى جاعلها الا بالعرض .
 وايضا العلم الفعّلي ماهية الملزوم من جهة العلم التامّ بجاعلها التامّ ، كاف في العلم الفعّلي بلازمها
 المستند اليها بالذات ، الى جاعلها بالعرض ، اذ انكشافها ملاك انكشافه ، وعدم عزّزها

مناط عدم عزُوبه بتة . فَلْيُثَبِّتْ .

وَمِيضٌ

- ٣ انّ هذا الاصل منسحب الحكم على شرور نشأة المعاد ايضاً ، في ضربتيه الروحانيّ والجسمانيّ ، فشِقْوَةُ النفس في جوهر ذاتها بحسب الجهل المضاعف مثلاً ، وشقاوتها من جهة البدن بحسب التورّط في هيجان شهوة او غضب مثلاً ، على سبيل سائر الشرور الاقلية التلازمة للخيرات الكثيرة المقصودة للعناية الاولى . وكذلك العقوبات الالهية في النشأة الاخيرة دخلت في القضاء والقدر ، من حيث انتهت لوازم خيرات نظام الوجود ، من حيث تأدية الاسباب اليها ، ومن حيث انتهت من متمّمات امر التكليف على سنن الحكمة في هذه النشأة ، لانّ التهيب والايعاد بها من جملة ما لا يتم ارتداع نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم الا به . ثمّ وجوب الوفاء بذلك ، من متمّمات اسباب الارتداع ، واخلاف الميعاد ممّا يوجب الاخلال بالحكمة . فكما فعل الانسان وارادته واختياره لافعاله ، من حيّز القضاء الالهى والقدر الربوبى ، ومبدأ ذلك كله من جنبه العناية الاولى والارادة الحقّة ، على طباق استعدادات الموادّ وبمقدار استحقاقات الماهيات ، فكذلك المثوبة والعقوبة من حيّز القضاء والقدر ، واستيجاب المثوبات والعقوبات ، من لوازم ماهيات الافعال والاعمال من الحسنات والسيئات ، بخصوصيات درجاتها في الحسن والقيح الذاتيتين . وانّما يرجع الثواب والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار ، وان لم يكن هو العلة التامة المقتضية لوجوب الفعل ، لانه المحلّ القابل كما الادوية الترياقية والسميّة ، انّما تظهر خواصها وآثارها في ابدان شاربها وامزجتهم . فالطبّ الروحانيّ في ذلك على قياس الطبّ الجسمانيّ ، والادوية النفسانية على قياس الادوية الجسدانية .

وَمِيضٌ

- ١٢ قال الشريك في التعليقات :
- تعليق : الاختلافات في الاجناس وفي الانواع وفي الاشخاص وفي الاجوال ، كلّها للنظام الموجود ، اعنى الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكلّ وحفظه . فانّ اجناس

- الموجودات كالحَيوان مثلاً ، و انواعها كالانسان مثلاً ، واشخاصها كاشخاص الانسان ، و احوالها المختلفة عليها ، كلّها مقتضيتها نظام الخير في الكلّ وهو يؤدّي الى نظام عقليّ .
- ٣ ولو صحّ ايضاً وجود الاشرار ، لكان ايضاً من مقتضى ذلك النظام .
- تعليق : والضرورات التابعة للغايات في الموجودات ، وان لم تكن مقصودة في حفظ نظام الكلّ ، فانّها تادّت الى اشياء نافعة بالتدبير الالهى ، ليحفظ بها نظام الكلّ .
- ٦ تعليق : والشئ الواحد الجزئى الذى تتوافى اليه الاسباب . وان كان مستنكراً في العقل ، كسرقة السارق و زنا الزانى ، لو لم يكن ، لم يكن نظام العالم محفوظاً ، فانّ الاسباب المؤدية اليه ، هى الاسباب في حفظ نظام العالم ، وهو كالضرورى التابع لها . والعقوبة التى تلحق الزانى والظالم ، انما تقع عليهما لحفظ نظام الكلّ ، فانه ان لم يتوقع المكافات على فعل الخير ، او لم يتوقع المكافات على ظلمه وفعله الشرّ والقيبح ، لم يُقْلَع عن فعله ولم يَنْزَجِر ، فلم يبق نظام الكلّ محفوظاً .
- ١٢ تعليق : ودخول الشرّ في القضاء الالهى ، هو انّ ذلك الشرّ تابع للضرورىّ الذى يكون من القسم الثانى . وهذا الضرورىّ قد صُرِفَ بالتدبير الالهى الى حفظ نظام الكلّ ، على اتمّ ما يمكن ان يكون ، كالشيخوخة والموت ، فانّ الشيخوخة ضرورىّ تابع ، وقد جعلت علّة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية ، والموت جعل علّة لوجود اشخاص ونفوس لانهاية لها كانت تستحقّ الوجود . انتهى بالفاظه .
- ١٨ وقال ، تعليق : الاولّ تعالى تامّ القدرة والحكمة والعلم ، كامل في جميع افعاله ، لا يدخل افعاله خِلَلٌ البتّة ، ولا يلحقه عجز ولا قصور . ولو توهّم متوهّم انّ العالم يدخله خلل او يتعقّب اثلافة ونظامه انتقاص ، لوجب من ذلك ان يكون غير تامّ القدرة والحكمة والعلم ، تعالى عن ذلك ، اذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه . وهذه الافات والعاهات التى تدخل على الاشياء الطبيعية ، انما هى تابعة للضرورات ، ولبعجز المادة عن قبول النظام التامّ .
- وقال ، تعليق : هو عاشق لذاته ، وذاته مبدأ كلّ نظام الخير . فيكون نظام الخير

معشوقا له بالقصد الثانى .

تعليق : الخير بالحقيقه هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود بالحقيقه . والشر عدم ذلك الكمال .

تعليق : الاشياء النافعة لنا ، قد نسميها « خيرات » وليست هى بالحقيقه خيرات .

تعليق : النظام الحقيقى والخير المحض هو ذات البارئ ، ونظام العالم وخيره صادران

عن ذاته . وكل ما يصدر عن ذاته ، اذ هو نظام وخير ، يوجد مقترنا بنظام بليق به وخير بليق به ، اذا الغاية فى الخلق هو ذاته . وهذا النظام والخير فى كل شئ ظاهر ، اذ كل شئ صادر عنه ، لكنّه فى كل واحد من الاشياء غير ما فى الآخر . والخير الذى فى الصلوة غير الذى فى الصوم . انتهى كلام التعليقات .

وَمَيْضُ

سلوك فى الاشارات مسلكه فى التعليقات ، اذ بين ان عقوبات النفوس فى النشأة

الآخرة ، بضربها جميعا ، واقعة فى القضاء الاول الالهى بالعرض . فعقوباتها العقلية فى معادها الروحاني ، وعقوباتها البدنية فى معادها الجسماني ، سواسية فى ذلك .

قال ، وهم وتنبيه : ولعلّك تقول : فان كان القدر ، فليمّ العقاب ؟ فتأمل .

جوابه انّ العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن على نهيمه ، فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بُدٌّ ، ولا من وقوع ما يتبعها . وأمّا ان يكون على جهة اخرى من مُبْتَدَأٍ له من خارج ، فحديث آخر .

ثمّ اذا سلّم معاقب من خارج ، فان ذلك ايضا يكون حسنا ، لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً فى الاسباب التى ثبتت ، فينفع فى الاكثر ، والتصديق تأكيد للتخويف . فاذا عرض من اسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ،

فركب الخطايا واتى بالجريمة ، وجب التصديق لاجل الغرض العام ، وان كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجبا من مختار رحيم ، لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ، ولم تكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة . لكن لا يُلْتَفَتُ لفت الجزئى

لاجل الكلّيّ، كما لا يُلْتَمَفُ لَفَتِ الجزئيّ لاجل الكلّ، فيُقَطَّعُ عضوٌ ويُوَلِّمُ لاجل البدن بكلّيّته لِيَسْلَمَ . انتهى بالفاظه .

- ٣ فاتَّفَقَ الشارحون في تقريره على قولهم : تقرير السؤال أنّه ، اذا كانت الكائنات انما وقوعها بقضاء الله تعالى وقدَرِه ، وكانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب ، لتمثلها مع ساير الجزئيات في العالم العقليّ ، ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثّل هناك ، فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب ؟ وكيف يليق ذلك بالجواد الكريم المختار الرحيم ؟ فالشيخ اجاب عنه اوّلا بجواب تقتضيه القواعد الحكيمية ، وهو قوله « انّ العقاب للنفس على خطيئتها ، كما استعلم ، هو كالمرض للبدن » الى قوله « ولا من وقوع ما يتبعها » . وهو ظاهر . فكما لحق المرض الجسمانيّ للبدن ، بسبب تراكم الفضلات الفاسدة التابعة لهما ، ضروريّ ، فكذلك لحق العقاب للنفس ، بحسب مرضها العقلانيّ ، من جهة العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة ، ضروريّ . وهذا النوع من العقاب ، انما يكون للنفس الانسانية بسبب الملكات الردية الراضخة فيها ، المضادة لجوهر ذاتها . فذلك كانه يكون من داخل ذاتها وهو « نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة » . لكنّ الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية ، لو أُجْرِيَتْ على ظواهرها ، اقتضت القول بعقاب جسمانيّ وارد على بدن المسمي من خارج ، على ما يوصف في التفسير والاخبار .

- فاشار الشيخ الى ذلك ايضاً بقوله « واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مُبْتَدَأٍ له من خارج فحديث آخر » اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً ، لكان سمعياً . ثمّ اراد ان يذكر انّ ذلك ايضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ، منطبق على القانون العقليّ ، وليس ممّا لا يجوز وقوعه في سنّة الحكمة الالهية ، فانه ايضاً ليس بشرّاً آلا بالعرض . فقال : « ثمّ اذا سلّم معاقب من خارج ، فانّ ذلك ايضاً يكون حسناً » . واراد بـ « الحسن » ههنا الخير المقابل للشرّ ، لا ما يذهب اليه المتكلمون على ماسيانيّ . واستدلّ على ذلك بانّ وجود التخويف في الاشياء التي ثبت أنّها سبب

- للعقاب ، وفي مبادئ الافعال الاختيارية الانسانية ، حسن واجب لنفعه لأكثر الاشخاص
وفي اكثر الاوقات ، لانهم بذلك يرتدّون ويكفّون عن ارتكاب الجرائم والاثام .
- ٣ والتصديق ، اى الايفاء بذلك التخويف ، وإحقاقه بتعذيب المجرم ، تأكيد للتخويف
ومقتضى لازدياد النفع ، فهو ايضا حسن واجب في سنة الحكمة التامة الربوبية والعناية
الاولى الالهية . وايضا ترتب هذا النمط من العقاب على فعل المجرم من لوازم الافعال
السيئة ، فهو ايضا ضرورى في مذهب الطبيعة . فاذا عرض من اسباب القدر التي قدرها
الله تعالى ، ان عارض واحد من الاشخاص مقتضى التخويف والتصديق المعلوم بالبرهان
وجوب وقوعهما في الحكمة الربوبية ، حق عليه العقاب بالسلاسل والاغلال في نار جهنم ،
من جهة ارادة الفعّال الحكيم المختار الرحيم ، ومن جهة اقتضاء الطبيعة الجزئية جميعا .
- ٩ فاذا احقاق الوعيد وتصديقه ، اى الايفاء به من العناية بالارادة والاختيار ، واجب
في الحكمة التامة البالغة ، لاجل الغرض الكلى ، وهو كف الخلق عن مباشرة اسباب العقاب
الموجبة للفساد ، وان كان ذلك غير ملائم للمجرم العاصي ، ولا واجبا ايضا من مختار رحيم ،
- ١٢ لو لم يكن الملحوظ الا هذا الجانب الجزئى ، ولم يكن في العقاب مصلحة عامة كلية .
وهذا الاسلوب سبيل سياقه سبيل السياق في قوله سبحانه : « ولحكم في القصاص حيوة ،
يا اولى الالباب » .

- ١٥ فالشيخ بين اخيراً ان هذا التعذيب ، انما هو شر بالقياس الى المجرم المعذب ،
وهو خير بالقياس الى اشخاص نوعه ، وبالقياس الى كمال حال النوع « ولا يُلْتَفَتُ لَفَتِ
الجزئى لاجل الكلى » اى لا يُنْتَظَرُ اليه . فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذى يلزمه
- ١٨ شر قليل . واستشهد بقطع العضو لصالح حال البدن ، فان الحكم بوجود ذاك ، وان
كان مشتملا على شر ما ، مقبول عند الجمهور . وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل
لم يكن مخالفا للاصول الحكيمية ، بل كان موافقا لميزان قواعد العقل وقانون ضوابط الحكمة .
- ٢١ فهذا تلخيص كلام الشارحين على ابلغ الوجوه في هذا الموضوع .

وَمَيِّضٌ

- قال امام المتشكّكين في شرحه ، سألكا لطريقته المستمرة في الاعتراض : ولقائل ان يقول : هذا الجواب ضعيف من وجهين ، احدهما انّ هذا الجواب مبنيّ على انّه لا بدّ من التخويف ، لكن كما يقال « ان كان القدر فلم العقاب ؟ » فكذلك يقال ، « ان كان القدر فلم التخويف ؟ » واذا كان الكلام بالنفي والاثبات في الموضعين واحداً ، لم يجوز جعل احدهما مقدّمة في تقرير الآخر . ٦
- وثانيهما هو انّ هذا انّما يستقيم ، لو كان المعبّدون اقل من الناجين ، لكنّ الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من الناجين . فانّ اهل الاسلام اقلّ من الكفّار كلّهم ، مع انّ الكفّارها لكون . فان انكروا ذلك ، فقد خالفوا قول ائمة الاسلام . مع انّ غرضه من هذا الجواب ليس الاّ تمشية قولهم . بل الجواب الصحيح ان يقال انّ قوله « ان كان القدر فلم العقاب ؟ » ، سؤال باطل ، لانّ العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه . واذا كان كذلك ، كان طلب علته باطلا . انتهى قوله . ١٢
- فقال الشارح البارع خاتم المحصلين البرعة في الشرح : واقول على الاول : القول بالقدر على ماذهب اليه الحكماء ، وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثّرة ، يخالف القول بالقدر على ماذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين ، لانّهم يقولون : لا فاعل ولا مؤثّر في الوجود الاّ الله . والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله . فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته ، وكلاهما مستندان الى اسبابهما . ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف . فاذن ، وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب ، مع كونه من القدر ، والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ . وهو لا ينافي كونه من القدر ، لانّ جميع ما في القدر معلّلة عنده . واما على اصول الاشاعرة ، فلمّا لم يكن للتخويف اثر ، كان التعليل به باطلا ، على ما ذكره الفاضل الشارح . وانّما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق . ولذلك يقولون : لا يسئلُ عمّا يفعل . وعلى الثاني انّ الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلّمي المليين ، على ما صرّح به ، بل يريد تمشية مناطق به الكتب

الالهية في هذا الباب . وليس فيما ورد من التنزيل حكم بانّ الهالكين اكثر من الناجين ، بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : ما اورده على الوجه الاول صحيح . وظنّ امام المتشككين اتفاق الحكماء والاشاعرة في القول بالقدّر على سبيل واحد ، وهم فاسدٌ وزعمٌ باطل . بل انّ سبيل الحكماء هناك ، هو مذهب اهل بيت رسول الله المعصومين ، صلى الله وسلم عليه وعليهم اجمعين ، انّ الانسان هو الفاعل المباشر لفعاله بقدرته وارادته واختياره الحادثة المستندة الى اسباب مترتبة منتهية الى قدرة الله وارادته واختياره سبحانه ، ولا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . وقد اوردنا محزّ القول الفصل فيه في كتاب الايقاضات .

فامّا ما اورده على الوجه الثاني ، فليس بمستقيم ، اذا لامتراء في انّ النّاجين اقلّ عددا من الهالكين ، وانّ المزاج المستحقّ لكمال جوهر النفس والاستعداد المستجلب لتزكية قواها واستكمال ملكاتها و اخلاقها ، اقلّ الحصول في التركيبات الاسطقسية .

ولسان التنزيل الحكيم والسنة احاديث السانين الشارعين . ناطقة بذلك . فالصحيح ان يقال : الها لكون وان كانوا اكثر عددا ، الا انّ ذلك من لوازم الخيرات الكثيرة جدّاً ، بالقياس الى كمال النوع واشخاصه الناجين ، والاسباب المترتبة المتأدية الى ذاك على سبيل

الوجوب في نظام الوجود . فلو لم يدخل وجود الهالكين في القضاء والقدر ، لزم عدم دخول اسبابه المترتبة المنتهية اليه في الوجود ، وفساد نظام الكلّ وحرمان النوع عن كماله الاقصى الممكن ، وعدم دخول النفوس المقدسة الانسانية في الوجود وانتفاء وجود الاشخاص الناجين

رأساً ، اذ وجود الهالكين من لوازم هذا النظام الموجود . وامساك الباريّ الفعّال عن ايجادهم ملزوم ذلك كله . فيكون الشرّ في عدم ايجادهم ، اكثر من الشرّ الحاصل بهلاكهم ، اكثرية لا تحصى مراتبها . فاذن ، ثبت انّ ايجادهم المستلزم لعقابهم وهلاكهم في النشأة

الآخرة ، شرّ طفيف قليل بالنسبة الى خيرات عظيمة كثيرة مستلزمة اياه في نظام الوجود . فليُشَبَّهَتْ .

وَمَبْضُ

ارابت امام المتشككين ، كيف يتوغّل في معارضة الحق ؟ و هل سمعته يقول في شرحه للإشارات ؟ — انّ هذا الجواب ملخصه انّ الله سبحانه يختار تعذيب المكلف المجرم لمصلحة كليّة . وهذا لايتأتى الا مع القول بالفاعل المختار . والفلاسفة لا يقولون به . فما خطبهم يخوضون في هذه المسئلة ، مع سقوط هذا السؤال عنهم ؟

فهلّا قلتَ له : يا امام قومك و علامة اصحابك ، اما تستحي من التقول على الفلاسفة والاختلاق عليهم ؟ فما ابعد اختلاقك وتقولك عليهم عمّا هم يقولون به ويذهبون اليه ؟ فانّهم يقولون : لاختار بالحقيقة الا الله سبحانه ، وكلّ مختار غيره مضطرّ في صورة مختار ، او مختار في صورة مضطرّ . وانت تقول عليهم انّهم ينفون الارادة والاختيار عنه سبحانه .

قال الشريك في التعليقات :

تعليق : النفس مضطرّة في صورة مختار ، وحركاتها تسخيريّة ايضا كالحركة الطبيعيّة ، فانّها تكون بحسب اغراض ودواع ، فهي مسخّرة لها . الا انّ الفرق بينها وبين الطبيعة ، انّها تشعر باغراضها ، والطبيعة لا تشعر باغراضها . والافعال الاختيارية في الحقيقة ، لا تصحّ الا في الاول تعالى وحده . وحركة الافلاك تسخيريّة ، الا انّها ليست بطبيعيّة . فانّ الحركات الطبيعيّة تكون على سبيل اللزوم ، وما يلزم شيئاً ليس يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة . والمحرّك في الفلك يحرك من نقطة الى تلك النقطة بعينها ، فهي ترك موضع وقصدّه معا .

تعليق : عند المعتزلة انّ الاختيار يكون بداع او سبب ، والاختيار بالداع يكون اضطرارا . واختيار الباري تعالى وفعله ليس بداع . انتهى بعبارته .

وقال ، تعليق : الله تعالى خلق هذا العالم مختارا . فانه ان لم يُقلّ انّه كان مختارا ، كان ذلك عن غير رضا به . وليس المختار ، اذا اختار الصلاح ففعله ، يلزمه ان يختار مقابله ايضا فيفعله ، واذا لم يفعل مقابله ، لم يكن مختارا . بل الاختيار يكون بحسب الدواعي ،

وذاته دعا الى الصلاح فاختره .

- وقال ايضا ، تعليق : معنى واجب الوجود بذاته انه نفس الواجبية ، وان وجوده بالذات ، وان كل صفة من صفاته بالفعل ، ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد . فاذا قلنا انه مختار وانه قادر ، فانتما نعى به انه بالفعل كذلك ، لم يزل ولا يزال ، ولا نعى به مايتعارفه الناس منهما . فان المختار في العرف ، هو ما يكون بالقوة ، وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره الى الفعل ، اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته ، او من خارج . فيكون المختار متما ، مختارا في حكم مضطر . والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته . لم يكن مختاراً بقوة ، ثم صار مختاراً بالفعل ، بل لم يزل كان مختاراً بالفعل . ومعناه انه لم يُجبر على ما فعله ، وانما فعله لذاته وخيرية ذاته ، لا لداع آخر . ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا ، تطاول احديهما ، ثم صار اختياره الى الفعل بها .
- وكذلك معنى قولنا انه قادر ، انه بالفعل كذلك ، لم يزل ولا يزال ، ولا نعى به ما يتعارفه الجمهور في القادر متما . فان القدرة فينا قوة ، فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ، ما لم يرجح مرجح . وان لنا قدرة على الضدين ، فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة ، لصح صدور فعلين معا عن انسان واحد في حالة واحدة . فالقدرة فينا بالقوة ، والاول تعالى يرى من القوة . واذا وصف بالقدرة ، فانه يوصف بالفعل دائماً . ونحن اذا حققنا معنى القدرة ، كان معناه انما ، متى شئنا ولم يكن مانع ، فعلنا . لكن قولنا « متى شئنا » ليس هو ايضا بالفعل . فانا ايضا قادرون على المشيئة على الوجه الذي ذكرناه ، فتكون المشيئة فينا ايضا بالقوة ، وكان القدرة فينا ايضا تارة تكون في النفس ، وتارة في الاعضاء . والقدرة في النفس هي على المشيئة ، وفي الاعضاء على التحريك . فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف ، لوجب ان يكون فعله بالقوة ، ولكان بقي هناك شيء لم يخرج الى الفعل ، فلا يكون تاماً . وعلى الجملة ، فان القوة والامكان في الماديات . والاول هو فعل على الاطلاق . فكيف يكون قوة ؟ والعقول الفعالة هي مثل الاول تعالى

في الاختيار والقدرة، وذلك لانتها ليست تطلب خيرا مضنونا، بل خيرا حقيقياً. ولا ينازع
هذا الطلب فيها طلباً آخر، كما فينا، اذ ليس فيها قوتان، ويكون من وجه التنازع من
قيلَها. فعُلُوّ الاول تعالى ومجده، انه بحيث تصدر عنه هذه الافعال، ومجدُ هذه
العقول في انتها تتوخى ان تكون افعالها مثل فعل الاول.

وقد قيل ان الانسان مضطّر في صورة مختار. ومعناه ان المختار منّا لا يخلو في اختياره
من داع يدعو الى فعل ذلك. فان كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لأقوى القوة فينا،
قيل «فلان مختار فيما يفعله». وربما يكون ذلك الداعي من جهة انسان آخر وفي حالة
اخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل منّا بحسبه على سبيل الاكراه.
فاذا كان ذلك الداعي ذاتياً، كان مختاراً بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعو
داع الى فعل ما يفعله. ونحن اذا قلنا: «فلان يفعل كذا مختاراً» كان معناه ان داعيه ذاته.
واذا قلنا انه «يفعله مكرهاً» كان معناه ان داعيه غيره. والداعي اذا لم يكن غيره،
كان الفاعل فيما يفعله مختاراً، ويكون عنده ان ذلك الداعي غاية او خير، اما بحسب
الوهم او بحسب العقل. واذا كان الداعي غيره، كان فعله، وان كان فيه صلاح للفاعل،
صادراً عنه على سبيل الكره. فالاول تعالى لما كان هو الخير، كان صدور الاشياء عنه
صدور مالمو صندر عن غيره وكان طلبه فيه الخير، فلمّا لم تختلف فيه الغاية والفاعل، فكان
صدور هذه الاشياء عنه لا لغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هو المختار. وانما لا يصح
فينا الاختيار الحقيقي، لان فينا قوتين، قوة تطلب شيئاً خلاف ما نجبر عليه، وقوة
تحاول ضد ذلك. والاول تعالى ليس فيه هذا، لان صدور الاشياء عن ذاته هو بحسب
خيريته، وتلك الاشياء غير منافية لذاته، فلا يكون هناك تنازع في الارادة.

تعليق: يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات،
وفي الارادة ارادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، حتى يصح ان تكون هذه الاشياء
لا بالذات في شيء. ومعناه انه يجب ان يكون واجب الوجود موجوداً بالذات، ومختاراً
بالذات، وقادراً بالذات، ومربداً بالذات، حتى تصح هذه الاشياء لا بالذات في غيره.

انتهى كلام التعليقات بألفاظه .

- وقد اتى بمثل ذلك الشريك المعلم في الفصوص وفي تعليقاته ، وكذلك معلم
المشائية في اثولوجيا . فبايتها المتشككون ، انظروا الى انصاف امامكم المشكك المتشكك^٣ ،
ثم استفتوا قلوبكم ، هل يحل لاحد ان يقلده في قوله او يثق به في نقله .

وَمِنْهُنَّ

- قال امام المتشككين في المباحث المشرقية : واعلم انك متى حققت ، علمت
ان النكته ، في مسألة القدم والحدوث ومسألة الجبر والقدر ، شيء واحد . وهو ان الشيء
متى كانت فاعليته في درجة الامكان ، استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر . فهذه
المقدمة هي العمدة في المسئلتين . ثم ان فاعلية البارئ ، لما استحال ان يكون وجوبها
بسبب منفصل ، وجب ان يكون وجوبها لذاته . ومتى كانت فاعليته لذاته ، وجب دوام
الفعل . واما فاعلية العبد ، فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد ، لعدم دوام ذاته
ولعدم دوام فاعليته ، لاجرم وجب اسنادها الى ذات الله تعالى . وحينئذ يكون فعل العبد
بقضاء الله وقدره . فان قيل : فاذا كان الكل بقدره ، فما الفائدة في الامر والنهي والثواب
والعقاب ؟ وايضا ، اذا كان الكل بقضاء الله وقدره ، كان الفعل الذي اقتضى القضاء
وجوده واجبا ، والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا . ومعلوم ان القدرة لا تتعلق
بالموجب والممتنع . فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك . لكننا نعلم ببديهة
العقل كوننا قادرين على الافعال . فبطل ما ذكرتموه . فالجواب : اما الامر والنهي ،
فوقوعها ايضا من القضاء والقدر . واما الثواب والعقاب ، فهما من لوازم الافعال الواقعة
بالقضاء . فان الاغذية الردية ، كما انها اسباب الامراض الجسمانية ، كذلك العقاب
الفاسد والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية . وكذلك القول في جانب الثواب .
واما حديث القدرة ، فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا ، لان وجوب الفعل معلول
وجوب القدرة ، والمعلول لا ينافي العلة ، بل متى كان وجوبه لاجل القدرة ، فحينئذ
يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة . والذي يدل على صحة ما ذكرناه ، ان اصحاب هذا

القول يقولون انّهُ يجب على الله اعطاء الثواب والعوض في الآخرة . والاخلال بالواجب بدلًا أمّا على الجهل وأمّا على الحاجة ، وهما محالان على الله تعالى . والمؤدّى الى المحال محال . فيستحيل من الله تعالى ان لا يعطى الثواب والعوض . وإذا استحال منه عدم الاعطاء ، ٢
لزم وجوب الاعطاء . فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب ، مع انّه مقدور له . فعلم انّ كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه ، لا يستلزم كونه مقدورا . انتهى كلامه بعبارة . وهو اقرب الى الحقّ ممّا اورده في ساير كتبه . ومع ذلك ، فعلى صبر في النظر التعقبيّ ان يتعقبه وينقده وينقده نقدًا . ٦

وَمَيْضُ

واذ قد استبان لك ، انّ كلّ هويّة شخصيّة من شخصيّات اجزاء نظام الوجود ، ٩
يتمتع ان تكون هي هي بما لها من القوة الاستعداديّة لمادّتها الشخصيّة والاسباب المتأديّة اليها بعينها ، ولا تكون على استحقاق ما يصيبها من الخيرات والشرور ، وانّ استحقاقات الاشخاص ايضا من لوازم خصوصيّاتها المختلفة الممنوعة ان تكون هي على غير تلك الاستحقاقات ، ١٢
وانّ كلا من تلك الاشخاص من خيرات الوجود الواجب فيضاتها عن الفيّاض الحكيم ، جلّ مجده ، فاذن ، تسخطك على القضاء والقدر ، وقولك : « لم انا ممتحن بهذه المحنّ ؟ » إمّا في قوّة قولك « لم خلقني الله تعالى وادخلني في الوجود ؟ » ١٥
ولست اظنّك قائلا هذا بلسان قلبك او راضيا بان لم تكن مخلوقا موجودا في بطنان سرك ، وأمّا في قوّة قولك « لم انا انا ، ولم انت انت ، ولم هذا هذا ، ولم ذاك ذاك ، ولم هذا النظام الجمليّ هو هذا النظام ؟ » فتبصر ، ولا تكن من الجاهلين . ١٨

وَمَيْضُ

انّما الشرور التي هي لوازم الخيرات الكثيرة كلّها تدخل في القضاء الأوّل بالعرض . فأمّا في القدر ، فبالذات لا بالعرض . فانّ القدر تفصيل مادخل في القضاء الالهيّ بالذات او بالعرض ، فلا يعقل اعتبار بـ « العرض » في القدر اصلا ، الا في الوجود بالعرض ، كالحمولات العرضيّة الموجودة بوجود الموضوعات بالعرض ، لاعلى الحقيقة . فالعرضيّات ٢١

تدخل في الوجود بالعرض، ولكن باعتبارها في نفسها، لاعتبار وقوعها في القدر. والبدء، وهو محو الثابت وااثبات المَمْحُو، انما يصح في القدر الذي هو كتاب المحو والاثبات، لافي القضاء الاول الذي هو ام الكتاب، ودقر نظام الوجود، ولوح قلم الامر والخلق، ٣ و رَقِيمُ رَقَمِ الابداع والصنع والتكوين، المحفوظ عن الزيادة والنقصان، والمصون عن التغيير والتبديل.

قال الشريك في التعليم في الفصوص : فَصٌّ : اُنْفُذْ الى الاحدية تدهش الى ٦ الابدية . « واذا سألت عنها فهي قريب » اظلت الاحدية فكان قلمًا، اظلت الكلية فكان لوحًا، جرى القلم على اللوح بالخلق.

وَمَيْضُ

الم يستبن لبصيرتك ؟ - ان تعلق نظام الوجود بحملة بالقضاء والقدر، واستناد الموجودات كلها الى قدرة الله سبحانه وارادته وحكمته وعنايته، ليس يصادم توسط الشرايط والعلل، وارتباط عوالم النظام واجزائها بعضها ببعض، وترتب المسببات عن الاسباب. ١٢ وذلك كما ان الله سبحانه هو المفيض الجاعل لذات زيد ووجوده مثلاً، مع ان اباه وامه وغيرهما مما يتعلق به دخوله في دائرة التقرر، من جملة علله واسبابه المستندة في سلسلتها الطولية والعرضية الى فاعليته التامة وجاعليته الواجبة، تعالى شأنه وتعظم سلطانه، و ١٥ كذلك الانسان بما له من الاخلاق والملاكات والاعمال والافعال جميعاً، مما فاعل جوهر ذاته ومفيد وجوب وجوده، هو الله سبحانه، ضرورة ان الجاعل التام المفيد لوجوب وجود المفعول، لا يكون الا من جميع ما يتوقف عليه حصول ذلك المفعول في سلسلة الوجود من تلقائه، ومصنوع صنعِه ومخلوق قدرته. ومع ذلك، فان جملة العلل والاسباب لما يؤثره ويباشره من اعماله وافعاله، قدرته ومُنْتَه وشوقه واجماعه وارادته واختياره. ولذلك كان هو الفاعل القريب لفعله، وان لم يكن هو جاعله التام المقتضى ٢١ لوجوبه والصانع لوجوده.

فكذلك فاعلمن ان الدعاء والطلب، من جملة اسباب الحُصول وعلل الكون

- وشرايط الدخول في نظام الوجود . وما يُتَشَكَّكُ انَّ ما يُرامُ بالطلب والسؤال والدعاء والالحاح انجاحُ نَيْلِهِ ونَيْسِرُ عَسِيرِهِ ، ان كان ممّا لم يجر قلم القضاء الا زلى بتقدير وجوده ، ولم يتطّبع لوحُ القدرِ الالهي بتصوير حصوله ، فليَمِ الدعاءُ وما رادّه ؟ وان كان ممّا جرى به القلم وتطّبع به اللوحُ ، فما الداعي الى تكلفه ؟ وائى افتقار الى تجشّمه ؟ - فنندفع بانّ الطلب ايضا من القضاء والدعاء ايضا من القدر ، وهما من شرايط المطلوب المقضى ، ومن اسباب المأمول المقدّر . فاذا كان قد جرى القضاء والقدر بنجاحٍ بِغِيَةِ ما وانجّاح طائِبَةٍ ما ، كان الطلب والدعاء اللذان هما من شرايطها واسبابها المتأدّية اليها ايضا من المقضى المقدّر ، والآفلا . وبالجملّة ، ما قُضِيَ وقُدِّرَ ، فقد قُضِيَ وقُدِّرَتِ اسبابه وشرايطه ، وما الآفلا . اذا اراد الله شيئا هيّأ اسبابه .

وَمَيْضُ

- وكذلك مسائلك اسباب الهدى والضلال مفاتيح ابواب السعادة والشقاوة في ضوابط الواح القضاء والقدر . قالوا : النّبىّ خادم القضاء ، كما الطبيب خادم الطبيعة ، وكما علم المنطق خادم وزن البرهان ، والمنطق خادم السليقة العقلية الموزونة ، وعلم العَرَضِ خادم وزن السليقة الشعرية . وقد قيل : كما الميزان خادم الصور . والصحيح ، كما علم الميزان خادم وزن القوة النظرية ، والميزان خادم القوة النظرية الموزونة في جبلّة الفطرة . وبالجملّة ، فكما الطبيب خادم الطبيعة الجزئية ، فكذلك النّبىّ خادم القضاء وخادم الطبيعة الكلية .

وَمَيْضُ

- الم يُتَلَّ على قلبك فيما قد تُلَيَّ على سمعك ؟ - انّ الامر الالهي والنفَسَ الرحمانى في الافاضة والجعل ، وهو المعبر عنه في التنزيل الحكيم بقول « كن » بالنسبة الى العالم الاكبر ، وكذا بالنسبة الى عالم العقول الخضة : ابداع وصنْع ؛ وبالنسبة الى عالم المجرّدات ، وهو مجموع العالمين العقلي والنفسيّ ، امر ؛ وبالنسبة الى عوَمِ عالم الجسمانيّات ، خلق ؛ وبالنسبة الى خصوص الكيانيّات الكائنة الفاسدة ، بما هي كائنة فاسدة على التخصيص ،

تكوين . ثم المتعلق بعالم الخلق على ضربين : امر تكويني صُنعيّ ايجاديّ ، وتدوينيّ حُكميّ تشريعيّ . وانّ المخاطب بقول « كن » والمأمور بامر الصدور ، نفس جوهر الماهيّة بحسب مرتبة المائيّة الاسميّة الشارحة للاسم ، والصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور مائيّة حقيقيّة . وانّ عوالم نظام العالم الاكبر الوجدانيّ بأسرها ، متطابقة متوازية متلازمة ، مرتبط بعضها ببعض . فكلّ ما في عالمٍ ما ، فهو مثال ما يوازيه في سائر العوالم . فعالم الاجسام بازاء عالم الارواح ، وعالم العناصر بازاء عالم الافلاك ، وعالم النفوس بازاء عالم العقول ، وعالم الاعداد بازاء عالم الالفاظ ، وعالم الالفاظ بازاء عالم الازهان ، وعالم الازهان بازاء عالم الاعيان . وكلّ عالم من العوالم ، ظلّ العالم الذي هو فوقه ، ومثال وظلّ وظلمته له ، ومقتدٍ ومؤتمٍّ به . وكذلك خصوصيّات اجزاء كلّ عالم بازاء خصوصيّات اجزاء العوالم التي هي فوق ذلك العالم وامثلتها وطلسماتها واطلالها ، ومقتدية ومؤتمّة بها . فاذن ، فاعلمن انّ العالم الحرفيّ كالجسد ، والعالم العدديّ كالروح الساري فيه ، وهما بما فيهما من تاليفات النسب وامتزاجات الخواصّ . ، منطبقان على عوالم التكوين ، بما فيهما من النسب الكونيّة والبدائع الصنعيّة ، وكالاتلال والعكوس والثمرات والفروع بالاضافة الى اضواء عالم الانوار القدسيّة والجواهر العقليّة ، بما هنا لك من ازدواجات مشافعات الجهات العشقيّة والحبيّثات الشوقيّة واعتناقات الابتهاجات المنبعثة عن اشعة الشروقات البهيّة والاشراقات الالهية .

فمن امّات الاصول ومهمّات المسائل ، انّ نسبة الثواني الى الاول ، امّ جميع النسب . وربّما قالوا : نسبة الجوهر الاول الى القيوم الباري الاول ، جلّ ذكره ، امّ جميع النسب . ذكر الشريك حروف مراتب الموجودات واعدادها ، في رسالته المعروفة النيروزيّة . ولنا عليها مؤاخذات تعقّبية غير اقتضائية ، اوردناها في كتاب نبراس الضياء ، وفي كتاب الجذوات والمواقيت ، وبيّنا فيها مُحجّ الاصل ومُخّ الحقيقة . فاذن عالم العدد بازاء عالم الحرف ، وعالم الحرف بازاء عالم الذهن ، وعالم الذهن بازاء عالم العين . فالحروف والالفاظ والاسماء والايات والاذكار والادعية ، باعدادها واورادها ونسبها ووافاقها ، كانتها

ذهن الاعيان وصمير الواقع ومتمخلة الخارج . فاذا انطبعت وتمثلت صورة المقصود فيها،
استتبع ذلك التمثلُ استحلاب الحصول في متن الواقع وخارج الذهن . فنسبة الادعية
والمنامات الى حصول المطالب ونيل الامل، نسبة تصورات الازهان الى تحصيل المتصورات ٣
في الاعيان . فهذا احد اسباب استثمار الادعية والاذكار، لا بعاء البغية في وعاء الحصول .
فاذن، قد استبان ان الوهم باب من ابواب اسباب الكون والحدوث ، والدعاء جدول من
جداول انهار القضاء والقدر . فليعلم . ٦

وَمَيْضُ

قال الشريك في التعليقات :

تعليق : سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معاً لحكمة الهية ، وهي ان يتوافيا سبب
دعاء رجل ، مثلاً ، فيما يدعو فيه ، وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن البارئ تعالى . فان
قيل : فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا :
لا ، لان علتهما واحدة وهو البارئ تعالى وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء ١٢
الدعاء ، كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء ، وما لم يشرب الدواء لم يصح ،
وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك الشيء فلهكمة ما توافيا معاً على حسب ما قدر
وقضى . فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب . فان انبعثنا للدعاء يكون سببه من
هناك ، ويصير دعاؤنا سبباً للاجابة . ١٥

تعليق : وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علّة واحدة وربهما
يكون احدهما بواسطة الآخر . ١٨

تعليق : وقد يتوهم ان السماويات تنفعل عن الارضيات . وذلك اننا ندعوها
فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا ، والمعلول لا يفعل في العلة البتة . وانما سبب الدعاء
من هناك ايضاً ، لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علّة واحدة . ٢١

تعليق : واذا لم يستجيب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي
يدعو لاجلها نافعة ، فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل ، لا بحسب

مراد ذلك الرجل. وربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلك لا يصحّ استجابة دعائه.

٣ تعليق: والنفس الزكية عند الدعاء، قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر، فنتطاوعها العناصر متصرفّة على ارادتها، فيكون ذلك اجابةً للدعاء. فانّ العناصر موضوعة لفعل النفس فيها، واعتبار ذلك في ابداننا صحيح. فانّا ربنا تخيلنا شيئاً فتغيّر ابداننا بحسب ما تقتضيه احوال نفوسنا وتخيلاتنا.

٦ تعليق: وقد يمكن ان تؤثر النفس في غير بدنها، كما تؤثر في بدنها. وقد تؤثر النفس في نفس غيرها، كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند، ان صحّت الحكاية. وقد تكون المبادئ الاول تستجيب لتلك النفس، اذا دعت فيما تدعو فيه، اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل. انتهى.

وقال، تعليق: كلّ دعاء، فانه لا يمتنع ان يستجاب، ووجه لا امتناعه انه يكون معلوماً للاول تعالى، وان كان بواسطة الداعي. وكلّ ما يكون معلوماً له، فانه كائن، اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه. ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه، هو: مثلاً، ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار، وبواره يتمّ بفساد مزاجه، ويكون معلوماً له ايضا من جانب آخر، ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحاً، فلا يصحّ ان يكون الدعاء مستجاباً. وقوله «من جانب آخر» اى من اسباب ذلك المزاج. وان علم من اسبابه، انه لا يجب ان يكون صحيحاً، كان الدعاء مستجاباً، فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر. ولذلك يجب ان لا يدعوا احدٌ على احد. فانه لاحالة قد علم في سابق علمه، ان هذا الداعي وكلّ ما كان معلوماً له، يدعو، فاذا دعا دلّ على انه كان معلوماً له، وكل ما كان معلوماً له فلا يمتنع وجوده.

١٥ تعليق: الاول تعالى، هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه، لكن على ترتيب، وهو ترتيب السبب والمسبب، فانه مسبب الاسباب، وهو سبب معلوماته. فيكون بعض الشئ متقدماً علمه له على بعض، فيكون بوجه ماعلة، لان عرف الاول معلوماً وبالْحَقِيقَةِ، فانه علّة كلّ معلوم وسبب لان علم كلّ شئ. ومثال ذلك انه علّة لان عرف العقل الاول، ثمّ انّ العقل الاول هو علّة لان عرف لازم العقل الاول. فهو،

- وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولو ازمه ، فبوجه ما صار العقل الاول علّة لان عرف الاول تعالى لوازم ذلك العقل الاول . والامر في الدعاء كذلك . فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي . ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه ، فانه بواسطته يكون الدعاء معلوما له . فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول تعالى دعاءه ، وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى : بل هو بالحقيقة المؤثر ، لا الداعي . انتهى كلام التعليقات بألفاظه .
- وفي الشفاء والنجاة ، بين ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات ، وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم ، لها اسباب سماوية وارضية تتوافي فتتأدى اليها وتوجهها . وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن . وكذلك القسريات . وان لازدحام هذه العلل و تصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية . فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وهيئة انجرارها الى الثواني ، علمت الثواني لاحالة . و ان التصورات السماوية ، ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود واخرى واصلح ، يفيضه الباري الاول ويوجده .
- ثم قال : فتكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية ، او الهامات تتصل بالمستدعى او بغيره ، او اختلاطا من ذلك ، يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة . ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة ، كنسبة التفكير الى استدعاء البيان . وكل يتنفيض من فوق . وليس هذا هو يتبع التصورات السماوية . بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ، ومن عنده يبتدى كون ما يكون ، ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه . فبسبب ان هذه الامور ، ما ينتفع بالدعوات والقراين ، وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى . ولهذا ما يجب ان تخاف المكافاة على الشر ، وتتوقع المكافاة على الخير . فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر ، وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور اياته ، وآياته هي وجود حروماته .
- ثم قال : واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح ،

- قد أُوجِدَتْ في الطبيعة على النحو من الایجاد الذی علمته وتحقّقته ، فتأمل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنبات ، وانّ کلّ واحد كيف خلّق . وليس هناك البتّة سبب طبيعيّ ، بل مبدؤه لامحالة من العناية على الوجه الذی علمت . فكذا لکّ فصّدق بوجود هذه المعاني ، فانّها متعلّقة بالعناية على الوجه الذی علّمت العناية تعلّق تلك .
- ثمّ قال : او علم انّ السبب في الدعاء منّا ايضاً ، وفي الصّدقة وغير ذلك ، وكذلك حدوث الظلم والاثم ، انما يكون من هناك . فانّ مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتّفاق . والطبيعة مبدؤها من هناك . والارادات الّتي لنا ، كائنة بعد ما لم تكن . وكلّ كائن بعد ما لم يكن ، فله علّة . وكلّ ارادة لنا ، فلها علّة . تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ،
- ارضية وسماوية . والارضية تنتهي الى السماوية . واجتماع ذلك كلّهُ يوجب وجود الارادة . واما الاتّفاق ، فهو حادث من مُصادمات هذه ، فاذا حلّلت الامور كلّها ، استندت الى مبادئ ايجابها مُنزَل من عند الله . والقضاء من الله سبحانه وتعالى ، هو الوضع الاول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجّه اليه القضاء على التدرّج ، كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة الّتي تُنسب ، من حيث هي بسيطة ، الى القضاء والامر الالهّي الاول . انتهى بعبارة .

وَمَيْضُ

- فاما امر الزيارات واتبان قبور الاصفياء ومراقدا الصالحين ، والاستمداد من ارواحهم الامرية ونفوسهم النورية ، والاستضاءة بالاشراقات العقلية في مشاهدتهم القدسية ، فنفرع عن اصل آخر . وهو انّ النفس الناطقة ، معدن سنخ جوهرها مدّين عالم العقل ، وموطن جوهر ذاتها ارض قدس الملکوت ، وسلطانها على البدن الهیولاني بالعلاقة التدبيرية من سبيلين : احدهما من حيث المادّة الشخصية المنحفضة البقاء بشخصيتها ، مادامت السماوات والارض ، والاخر من حيث شخص الصورة الجوهرية البدنية الكائنة الفاسدة . فالموت تبطل العلاقة التدبيرية : بالقياس الى بدنها الشخصي من حيث الصورة . فاما

علاقتها بالقياس اليه ، من حيث مادته الباقية في انقلابات الصور المتواردة عليها ، فغير فاسدة البقاء ابداً . وتلك العلاقة الباقية ، من حيث المادة ، مرجحة ارتجاع وكر البدن واستئناف التعلّق بالصورة الماثلة لهذه الصورة عند الحشر الجسداني ، باذن الله سبحانه . فاذن ، تلك العلاقة الباقية بهذا البدن الشخصي من حيث المادة ، مِلَاكُ احتلاب الفيض واصطياد الخير ، بزيارة القبور و اتيان المشاهد . ثمّ اجتماع انفس الزائرين المشرقة بالانوار الالهية والاضواء الملكوتية ، له فوائدُ جمةٌ في هذا الباب ، كالمرايا الصقبية المستنيرة التي تنعكس اشعة الاضواء منها ويتضاعف شروق الانوار عليها ، حيث لانطيقها العيون العمشة الضعيفة .

قال علامة المتشكّكين وامامهم ، في كتاب المطالب العالية : انه جرت عادة جميع العقلاء بانهم يذهبون الى المزارات المنبركة ، ويصلّون ويصومون ويتصدقون عندها ، ويدعون الله تعالى في بعض المهمّات ، فيجدون آثار النفع ظاهرة و نتائج القبول لايحة . يحكى ان اصحاب ارسطاطاليس ، كلّما صَعُبَت عليهم مسألة ، ذهبوا الى قبره وبحشّوا فيها ، فكانت تنكشف لهم تلك المسئلة . وقد يتفق مثل هذا كثيرا عند قبور الاكابر من العلماء والزهاد . ولولا بقاء النفوس بعد موت الابدان ، لم يتصور امثال ذلك . انتهى كلامه .

وَمَيْضُ

لشريك رسالة معروفة في فائدة الدعاء والزيارة ، حسنة الاسلوب قويمة السبيل ، اورد فيها معرفة مراتب الموجودات من المبدأ الاول الى النفس الناطقة البالغة في الكمال غاية تصير مضاهية للجواهر العقلية الثابتة . ثمّ قال : ونعود فنقول انّ المبدأ الاول مؤثر في جميع الموجودات على الاطلاق ، واحاطة علمه بها سبب لوجودها ، حتّى لايعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، امّا على التقسيم الذي ينتهى فيه هذه ، هو انه يؤثّر في العقول ، والعقول تؤثّر في النفوس ، والنفوس تؤثّر في الاجسام السماوية ، حتّى تحرّكها دايمًا على الحركة الدورية الاختيارية ، تشبّها بتلك العقول و اشتياقًا اليها ، على

- سبيل العشق والاستكمال . ثمّ الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذى تحت فلكك القمر . والعقل المختصّ بفلكك القمر يُنمّض النور على النفوس الانسانية ، لتهتدى به في طلب المعقولات ، مثل افاضة نور الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين . ٣ ولولم يكن التناسب الذى وجد بين النفوس السماوية والارضية في الجوهرية والدراكية، وتمائل العالم الكبير بالعالم الصغير ، لما عُرِفَ البارئ ، جلّ جلاله . والشرع الحقّ ناطق به حيث يقول : من عرف نفسه فقد عرف ربه . فقد اتّضح لك نظام سلسلة الموجودات ٦ الاخذة من المبدأ الاول ، وتأثير بعضها في بعض ، وعود الامرالى مؤثّر لا يتأثّر ، وهو الحقّ سبحانه وتعالى .
- ثمّ اعلم انّ النفوس تتفاوت في الشرف بالعلم والكمال . فانه ربّما ظهرت نفس ٩ من النفوس في هذا العالم ، نبوية كانت او غيرها ، وتبلغ الكمال في العلم والعمل وبالفطرة او الاكتساب ، حتّى تصير مضاهية للعقل الفعّال ، وان كانت دونه في الشرف والرتبة العقلية ، لانه علة وهى معلول ، والعلة اشرف من المعلول . ثمّ اذا فارقت هذه النفس بدنّها ، بقيت ١٢ في عالمها سعيدة ابد الابدين ، مع اشباهها من العقول والنفوس ، مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية فيه .
- ثمّ الغرض من الزيارة والدعاء ، انّ النفس الزائرة المتّصلة بالبدن الغير المفارقة عنه ، ١٥ تستمدّ من تلك النفوس المزورة خيرا او سعادة او دفع شرّ او اذى ، وتنخرط بكليتها في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة . فلا بدّ وان تكون النفس المزورة ، بسبب تشابهها للعقول وتجوهرها بجواهرها ، تؤثر تأثيرا عظيما ، وتُمدّد امدادا تامّة بحسب ١٨ استعداد المستمدّ . وللاستمداد اسباب شتى ، تختلف بحسب اختلاف احوال . وهى امّا جسمانية وامّا نفسانية . امّا الجسمانية ، فمثل مزاج البدن ، فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة ، تحدث منه الروح النفسانية التى هى في تجاوبف الدماغ ، وهو آلة ٢١ للنفس الناطقة ، فحينئذ يكون الفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ، ولا سيما اذا انضافت اليه قوة النفس وشرفها . وايضا مثل المواضع التى تجتمع فيها ابدان الزوّار

والمزورين، فإنّ فيها تكون الاذهان اكثر صفواً، والخواطر اشدّ جمعاً، والنفوس احسن استعداداً، كزيارة بيت الله تعالى، واجتماع العقائد في انّه بيت الهى يزُدّكف به الى الحضرة الربوبية ويُنْتَقَرَّب به الى الجنة المقدسة اللاهوتية، وفيها حِكْمٌ عجيبةٌ في مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الادنى، بل العذاب الاكبر. واما النفسانية، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها، والاجتناب عن الشواغل والعوايق، والتصرّف بالفكر الى قدس الجبروت والاستدامة بشروق في السرّ، لانكشاف الغمَمِ المتصلة للنفس الناطقة. فهذا والله وايتاك الى تخلص النفس عن شوائب هذا العالم المتعرّض للزوال، انّه لما يريد خيراً فعالٍ. انتهى كلام الشريك بالليفاظه.

وميض

الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب، فلسان الحال اوضح اللسانين، ومنطق القلب ابلغ المنطقين، ولهجة الاستحقاق اصدق اللهجتين. وفي التنزيل الكريم: «وان من شئٍ الا يسبح بحمده» اى بلسان حال طباع الامكان الذاتى، ومنطق ليسيته سنخ الماهية الجوازية «ولكن لا يفقهون تسبيحهم»، لكون قوتكم العاقلة مؤفةٌ وقلوبكم التي في صدوركم مغلوقةٌ. فايّاكم، ايّها الذاكرون الله بالسنتكم وافواهم، ان يكذب لسانُ حالكم لسانَ مقالكم، وان يكون منطق افدتكم على خلاف منطق السنتكم. وبالجمله، الدعاء بلسان الاستعداد يحاج ولايردّ. والامل بمقدار الاستحقاق يفوز ولايخيب، والمعونة تنزل من السماء على قدر المؤنة. فاذا كان اللسان الحالى ذاكراً واللهجة الاستعدادية ناطقة، فلا عليك، لو سكت لسانك الجسدانى وامسكت عن المسئلة لهجتك اللحمانية، وان كان تواطؤ اللهجتين احلب للفيض، وتطابق اللسانين انفع في الذكر، واذا اخرس الله لسان حالك وافحم لهجة استعدادك، فلا ينفعك ان حرّكت لسانك الجسماني، ولا يجديك ان اداّبت لهجتك اللحمانية. ومن هناك مغزى قوله، عزّ من قائل: «فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى، لعلهم يرشدون»، اى فليؤلجوا انفسهم في باب الاستحقاق لاجابى دعوتهم، وليؤمنوا بالى جوادٌ وهابٌ، لاضنانه في جودى ولا

تسوية في هبتي ، اذا وجدتُ سائلاً مّا مستحقّاً للعطاء ، أعطيتُهُ ، وأملاً مّا اهلاً للرحمة ، افضت عليه من رحمةٍ واسعةٍ لا تتجَدُّ ولا تنصَرِمُ ، وخزان مملوءة لا تنفد ولا تَبِيدُ . وفي الحديث القدسيّ : عبدی اذا شغله ذكری عن مسئلتی ، أُعطيهِ افضل ما أُعطي السائلين .

وَمَيْضُ

ولهذا القسطاس في باب الدعاء شقيق في باب الحمد ، فافضل مقامك في الحمد ان تجعل قسطك من حمدك لبارئك قُصِيّاً مرتبتك الممكنة من الاتصاف بكمالات الوجود ، كالعلم والحكمة والعدل والجود ، فيكون جوهر ذاتك حينئذ اجمل الحمد منك لبارئك الوهاب سبحانه . فانتك ، اذن ، تنطق بلسان حال كلّ صفة من تلك الصفات ، انتها فيك ظلّ صفته سبحانه وفيض جوده وصنع هيئته . وانه ، جلّ سلطانه ، بحسب نفس ذاته في تلك الصفة على اقصى المراتب الكمالية . فقد ذكرنا في سيرة المنتهى وفي الملاحظات على زبور آل محمد ، عليهم السلام ، ان الحمد في قوله ، تعالى كبرياؤه ، « الحمد لله ربّ العالمين » ، هو ذات كلّ موجود بما هو موجود ، وهويّة كلّ جوهر علىّ بحسب مرتبته في الوجود ، وقسطه من صفات الكمال . ولذلك كان عالم الامر ، وهو عالم الجواهر المارقة ، عالم الحمد وعالم التسبيح والتحميد ، ومنه في القرآن الحكيم « له الملك وله الحمد » .

وَمَيْضُ

فاذن ، ربّما لم يكن الدعاء مستجابا ، لانه لم يصدر عن لسان الاستعداد ، او كان مخالفا لما هو الاوفق في نظام الوجود . وربّما كان عدم الاستجابة لعدم استجاع الشرايط واستتمام الاسباب . وربّما كان ذلك لعدم الاتيان من سبيله ، او لكونه ملحونا ، وان لم يكن جوهر نفس الداعي ملحونا . وربّما استجيب له ، وكان ظهور الاثر مرهونا بوقته ، كما كان بين قوله عزّ قائله « قد اجيب دعوتكما » ، وبين وقوع مدلوله مقدار اربعين عاماً ، ومن هناك سهام الليل لا تخطي ، ولكن لها امدٌ وللامد انقضاء . وربّما كان تعويضه

بغيره اصلح للداعى ، فيعوضه الله سبحانه في هذه النشأة ، بما هو انفع واصلاح . وربما كان
الاصلح للداعى ان يعوضه الله سبحانه عما سألهُ ، من متاعِ الغرور في هذه النشأة البائدة
الظاهريّة ، باهيج ما يكون في النشأة الخالدة الحقيقيّة . فهنا لك تبدُّله دُخلةُ الامر ،
فَيرضى بما فعله الرّبّ العليم الحكيم .

وربما كان عدم الاجابة من باب الامتحانات الالهية التي بها يُبتارُ رُسوخُ
القدم في درجة اليقين ، و مرتبةُ العرفان في مقام الرضا والتسليم ، وان كان الداعى اهلا
للاجابة والتكريم . فإياك وان يستفزك شيطان الوهم و وسواس الطبيعة ، اذا جُبيِهتَ
بالردّ ، وحيلَ بينك وبين باب الاجابة . فربّك الحكيم الفعال غير ضنينٍ في فيضهِ
ولا جائرٍ في حكمه ولا حائف في عدله ولا مُتَهَمٍ في قضائه .

وَمِيضُ

العقوبة الالهية من باب الرحمة وللمحيص في النشأة الاخيرة ، لا للتشقي وتلوج
النفس بالانتقام ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . فهو الذي تسمى رحمته امام غضبه ،
ويحيط بسطه من وراء قبضه ، ويفورُ بطشه الشديد من عين رأفته الخراثة . فلا يغرتك
قولك في سؤال المغفرة « يا رحمن ، يا رحيم ، نجتى برحمتك من عذابك » ، فعسى ان
يكون عقابك مقتضى الرحمة الالهية ، فيقول الله سبحانه « عبدى ، انا الرؤف الرحيم
القائم بالقسط ، اعاقبك برحمتى الواسعة ، ويصيبك عذابى الاليم بعنايتى الجامعة » ، ومن
هناك قال : « خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى ، وهؤلاء للنار ، ولا ابالى » فاذن يحق عليك
ان تجتهد في تصحيح جوهرك ، وتصيير ذاتك بحيث يكون طسّقك من سنة رحمته
الواسعة الجنة لا الجحيم ، وقسط استحقاقك من فيض عنايته التامة المثوبة لا العقوبة .
جعلنا الله واياك من حزبِ قربه وآل رحمته ، ومن المقرّين المرزوقين زُلْفَى بَهائِهِ
وبَهجة لِقائه .

وَمِيضُ

ذَكَرَ الشركاء السالفون ، انه لا قدر لعالم الديدان ، وهو عالم العناصر ، اجساداً

وارواحاً وابداناً ونفوساً ، بالقياس الى عوالم العلويات ، اجراماً وانواراً ونفوساً وعقولاً .
 اما تعتبر بانّ كرة الارض بجمليتها لا يُحسّس لِجِبرُمِها بقدرٍ ، بالنسبة الى ما فوق فلئك
 الشمس اصلاً ، بل انتّها هناك في حكم نقطةٍ واحدة؟ ، ولذلك لم يتصحّح لما هناك اختلاف
 منظر بالرصد ، لا محسوبا ولا محسوسا ، وانّ تدوير المريخ اعظم جرماً من ممثّل الشمس
 بما في جوفه . وكذلك قطره اطول من قطره . ولذلك كان المريخ اقرب الى الشمس
 عند المقابلة منه اليها عند المقارنة . فما ظنّك بفلكك المريخ والافلاك من فوقه؟ ، فاذن ،
 عالم الاجرام السماوية واسع جداً ، والعقل الصريح المملوكوف يشهد انّ عالم العقل اوسع
 واعظم جداً من عالم الحسّ ، وعالم النور من عالم الظلمات ، وعالم الارواح من عالم الاشباح ،
 كما قال مفيد الصناعة في اثولوجيا : النفس ليست في البدن ، بل البدن في النفس ، لانّها
 اوسع منه . فاذن لا قدر لعالم الخالق بالاضافة الى عالم الامر .

قال شيخ حِزبِ الذوق في التلويحات : وكانّ الحكماء اخذوا العالم حيواناً
 واحداً ، سمّوا جسمه « جسم الكل » ، له نفس واحدة ناطقة ، هي مجموع النفوس ،
 وعقل واحد ، هو مجموع العقول . وسمّوا مجموع النفوس « نفس الكل » ، ومجموع
 العقول « عقل الكل » . واكثرهم خصّ العالم بالسما ، غير ملتفت الى الكائن الفاسد .
 وربّما عنّوا بكلّ كلّ من الثلاثة ، الجرم الاعلى ونفسه وعقله . انتهى .

وقال الشريك في ساقه اولى كتاب المبدأ والمعاد : فصل : في تعريف جرم الكل
 ونفس الكل ، وانّها بالقوة من وجهه ، وعقل الكل ، وانه بالفعل دائماً ، واعلم انّ
 اسم « السماء » واسم « الكل » واسم « العالم » كانت عندهم على سبيل الاسماء المترادفة ،
 كأنهم لم يكونوا يعنّون بالجوهر الفاسد الذي تشتمل عليه كرة القمر ، فانه اصغر ،
 بالنسبة الى العالم السماوي ، من الحصاة الحادثة في بدن حيوان الى بدنه . ثمّ اذا قيل
 « حيوان » لم تدخل تلك الحصاة في جملة ، ولم يمنع عدمها الحيوة ان يكون الجسم
 الذي يحويه حياً . والكلّ عندهم ، بالقياس الى المبدأ الاول ، كشيءٍ واحدٍ حيّ ، له
 نفس عقليةٌ ، وله عقل مفارق ، يُفيض عليه . وربّما قالوا « كلّ للسماء الاولى . فانّ

كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بان يسميها «جرم الكل»، وحركتها «حركة الكل». وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين، تارة يقولون «عقل الكل»، ويعنون به جملة العقول ٣
المفارقة، كانتها شيء واحد، و«نفس الكل»، ويعنون بها جملة الانفس المحركة
للسماوات، كانتها شيء واحد. وتارة يقولون «عقل الكل»، ويعنون به العقل المحرك
بالنشويق للكرة الاقصى الذى هو اولى بالنشويق بعد الخير المحض، و«نفس الكل»،
٦ ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم. انتهى كلامه بعبارته.

قلت: الكائنات الفاسدة عندهم، كانتها غير مستأهلة للالتفات ليفتها، لخسستها
وحقارتها بالنسبة الى الجواهر الشريفة التى هى فوق الكون، فلا يعنئون الا بها. فاما
الانسان، بحسب جوهر نفسه المجردة الحية الباقية الآمنة من تطرق الفساد اليها، فهو ٩
العالم الصغير الذى هو نسخة مطابقة للعالم الاكبر الذى هو الانسان الكبير. فهو اكرم
محموقٍ بالعناية به. ونفسه العقلية القدسية البالغة، نصاب الكمال على النمط الاقصى،
اشرف العقول المستجمعة بالفعل لصور جميع المعقولات المنطبعة فيها فى درجة العقل المستفاد،
١٢ وهى العقل الاخير فى آخر سلسلة العود، بازاء العقل الاول فى اول سلسلة البدو الذى هو
اشرف العقول التى هى مجتمع صور جميع المعقولات المنطبعة فيها بالفعل فى الفطرة الاولى.
فاذن، الانسان هو الغرض المقدم فى قصد العناية من ساير الخليقة. ومن هناك قال الشريك ١٥
فى «الكلمة الالهية»: «وخلقت جماداً اوتابانا وحيوانا اشتتاً فتكوّن وفساد ومتولّد ومتوالد،
والغرض المقدم فيها خلقة الانسان، وخلقت من فضالته سائر الاكوان، لثلاً تُفوّت
عنصر آحقه ولا تُقصّر عن قابلٍ مسّته حقه».

وَمَيْضُ

كانتكَ الان بما تلوناه على سمع قلبك، وجلوناه لعين عقلك، باذن الله سبحانه،
٢١ فى وميضات هذه القبسات القدسية، بومضات جذواتها العقلية، متضلع بالعقل
المضاعف فى جادة الايقان، مضطلع بالعقل المستفاد فى درجة العرفان، متسمّ ذروة
سنام المعرفة من سبيل البرهان، ان نظام الوجود عبد طابع لربه، مستمّح من سجال

الفيض في صَبَّه ، مُسْتَوْدَعٌ لَانْصَابِ الْخَيْرِ فِي مَصَبِّه ، جَعَلَهُ رَبُّهُ اِمَامًا مَبِينًا بِعِلْمِهِ
وعنايته لقضائه وقدره ، فاحصِي فِيهِ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ رَطْبِ طِبْيَاعِ الْاِمْكَانِ وَيَابِسِيهِ ، بَخْلَقِهِ
وامره ، وَاِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ هُوَ الْمَبْدَأُ وَالْمُنْتَهَى ، وَالْفَاعِلُ وَالْغَايَةُ لِلْعَالَمِ الْاَكْبَرِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ ٣
وبكُلِّ اعْتِبَارٍ ، وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اجْزَاءٍ مِنْ جِهَةِ اعْتِبَارِ الْفَاعِلِ الْاَوَّلِ الَّذِي هُوَ فَاعِلُ
الْفَوَاعِلِ وَالْغَايَةِ الْاٰخِرَةِ الَّتِي هِيَ غَايَةُ الْغَايَاتِ ، وَباعتبار افادة الوجوب الَّذِي هُوَ مَلَاكُ
التَقَرُّرِ وَقِيَامِ الْوُجُودِ ، وَاِنَّهُ سُبْحَانَهُ هُوَ الْفَاعِلُ وَالْغَايَةُ وَالْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالْمَبْدَأُ وَالْمَعَادُ ٦
لِلْعَالَمِ الصَّغِيرِ ، بِحَسَبِ دَرَجَةِ نَصَابِ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ فِي النَّشَاتَيْنِ الْاُولَى وَالْاٰخِرَةِ ، ثُمَّ فِي النَّشَاةِ
الْاٰخِرَةِ ، بِحَسَبِ الْمَعَادِينِ الرُّوحَانِيَّ وَالْجَسَدَانِيَّ . فَنَصَابُ اسْتِكْمَالِ النَّفْسِ الْمُتَالِهَةِ ، اَوَّلَى
درجاتها فِي هَذِهِ النَّشَاةِ خَلَعَ جِلْبَابَ الْجَسَدِ ، وَرَفَضَ غِشَاوَةَ الْحَسَنِ ، وَبَضُوْقِيصِ الطَّبِيعَةِ . ٩
وَاسْتَحْقَارِ السَّعَادَاتِ الْحَسَنِيَّةِ وَاللَّذَاتِ الْمَزَاجِيَّةِ ، وَالانْصِرَافِ اِلَى عَالَمِ الْعَقْلِ ، وَالْعُرُوجِ اِلَى
طَبَقَاتِ الْمَلَائِكَةِ السَّمَاوِيَّةِ ، ثُمَّ الْاِتِّصَالُ بِالْمَلَأِ الْاَعْلَى ، وَالْعُكُوفُ عَلَى حَرِيمِ جَنَابِ الْحَقِّ ،
وَالْمَصِيرُ اِلَى الْعَالَمِ الْاَعْلَى الرَّبُّوْنِيِّ . وَقُصْبًا الدَّرَجَاتِ وَمُنْتَهَى الْمَقَامَاتِ ، تَقْدِيسِ النَّظَرِ ١٢
عَنْ لِحَظِ مَاعِدَا الْمَوْجُودِ الْحَقِّ ، وَكُنْثَسِ شُرَاشِرِ مَشَاعِرِ الْعَقْلِ عَنْ ابْتِغَاءِ بَهْجَةِ وَبِغْيَةِ
غَيْرِهِ ، وَاسْتِشْعَارِ مَوْجُودٍ وَمُلْحُوظٍ سِوَاءٍ ، وَالتَّقَدُّسِ عَنْ كُلِّ دَرَجَةٍ ، حَتَّى عَنْ التَّيَجِّجِ
بِهَذِهِ الدَّرَجَةِ ، وَالِابْتِهَاجِ بِهَذِهِ الْبَهْجَةِ . فَاِذَنْ ، يَتَصَحَّحُ لِلنَّفْسِ فِي هَذِهِ الدَّرَجَةِ اَنْ مَبْدَأَهَا ١٥
وَمَعَادَهَا وَمَبْتَدَأَهَا وَمُنْتَهَاهَا ، هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ ، لِأَغْيَرِ ، عَلَى الْحَقِيقَةِ . جَعَلَ اللَّهُ سَقْفِيَانَا مِنْ
هَذَا الرَّحِيقِ ، وَزَلَفَانَا عَلَى هَذَا النِّصَابِ ، اِنَّهُ قَرِيبٌ مَجِيبٌ .

قال الشريك في التعليقات .

١٨

تعليق : كُلِّ غَايَةٍ ، فَهُوَ خَيْرٌ ، وَوَاجِبُ الْوُجُودِ ، لَمَّا كَانَ الْغَايَةُ فِي الْخَلْقِ ، اِذْ كُلُّ
شَيْءٍ يَنْتَهِي اِلَيْهِ ، كَمَا قَالَ : « وَاِنَّ اِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى » . اَنْتَهَى .

٢١

وقال ايضا ، تعليق : لِاِمِّيَّةِ لِفَعْلِ الْبَارِي تَعَالَى ، لِانْ فَعْلَهُ لَغَايَةٍ ، لِالِدَاعِ دَعَا اِلَى
ذَلِكَ .

تعليق : قَوْلُهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : « هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ » ، لِاَنَّهُ هُوَ الْفَاعِلُ ، وَهُوَ الْغَايَةُ ،

فغايبته ذاته ، ولأن مصدر كل شيء عنه ومرجعه اليه .

تعليق : الارادة هو علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير مناف لذاته .

تعليق : الفيض فعل فاعل دائم الفعل ، ولا يكون فعله سبب دعاه الى ذلك ،
ولا لغرض الا نفس الفعل . انتهى كلام التعليقات . ومعناة نظائر ذلك في كلامه ، ان
غاية الغايات وغرض الاغراض بآخرة ، نفس ذاته سبحانه ، لا غير ، لاننى الغاية القريبة
والغايات المتوسطة المترتبة المنتهية الى غاية الغايات على الاطلاق ، كما علمته ، وسيزداد
فيه استبصاراً ، ان شاء الله العزيز العليم .

ومفيض

واذ تبصرت بما بصرتك به في اضعاف القياسات العشر ، استنار لمفئلة بصيرتك
ان الله سبحانه هو الاول والاخر من عشرة اوجه .

الاول ، هو اول على الاطلاق من حيث انه قبل الموجودات باسرها ، قبلية
بالذات ، سابق الذات والوجود عليها سبقاً بالمرتبة ، لكون كل موجود سواء معلوله
ومجعوله ، مسبوق الذات بذاته ، مسبوق الوجود بوجوده : وآخر على الاطلاق ،
من حيث ان كل شيء منته في بقاءه اليه ، كما انه مبتدأ في وجوده منه ، اذ بقاء كل
باق فعله ، ودوام كل دائم صنعه ، فبقاء كل شيء ودوامه من تلقاء ، وبقاؤه ودوامه
من ذاته ، لامن تلقاء شيء آخر . فهو سبحانه فاطر الموجودات وموجدوها ومحدثها وحافظها
ومديمها ومبقيها .

الثاني هو الاول من حيث ازلية ذاته وسرمديته وجوده ، وسبق العدم الصريح ، في
متن الدهر ، على كل ذات ووجوده ، غير ذاته الحق ووجوده السرمدي . والاخر من حيث
وجوب البقاء والسرمديته الذات ، ووجوده بحسب نفس الذات ، وامكان الفناء والزوال
وجواز الارتفاع والانتقاء لكل موجود غيره ، ولو بالنظر الى نفس مرتبة الذات بما
هى هى .

الثالث انه اول نظام الوجود الذى هو الانسان الكبير ، وآخره من حيث هو محيط

سلسلتيه البدئية والعوديّة . فهو الاول في سلسلة البدئ ، والآخر في سلسلة العود .

الرابع هو الاول والآخر لكل ذات وجود ، من جهة الوجوبين السابق والتلاحق ،

اذ كل ممكن محفوف الذات والوجود بوجوبين ، سابق ولاحق ، وكل منها وجوب بالغير ،
مستند الى الجاعل الحق الواجب الذات القيوم الوجود ، جل مجده وعز سلطانه ، كما
قد بيناه في الاقنمين . فهو تعالى كبرياؤه اول وآخر لكل موجود بدينك الاعتبارين .

الخامس انه الاول والآخر ، من حيث هو الفاعل والغاية لجميع الموجودات على
الاطلاق . اما الانسان الكبير واكرم اعضائه الذي هو الصادر الاول ، فانه ، علا
سلطانه ، هو الفاعل الاول التام القريب والغاية الاولى التامة القريبة لها من كل جهة .
واما سائر اجزاء نظام الكل ، فان لكل منها عللاً فاعليّة مرتبة الى الفاعل الاول ،
وعللاً غائية مرتبة الى الغاية الاخيرة ، وان هما الا نفس ذات الموجود الحق الذي
هو علّة العلل ومبدأ المبادئ ، وفاعل الكل ، وغاية الغايات .

فهو سبحانه اول كل موجود ، بما انه فاعل نفس ذاته ، او بما انه فاعل جوهر
ذاته وفاعل جملة علله بعينه ، ومن تلقائه يتصحح فعلية الوجوب لكل ذات وجود
ولكل كمال ذات وكمال وجود .

وهو ايضا آخره بما انه بعينه غاية نفس ذاته وجوده ، او غاية جوهر ذاته
وغاية جملة غاياته وبما نوره وبهاؤه معشوق كل نور ومحبوّه ، ومتشوّق كل
موجود ومتوّخّه .

السادس ، هو بنفس ذاته الحق من كل جهة ، اول كل ما في عالم الزمان وآخره .
فان لكل كائن زمني مبداءً ومنتهى زمانيين ، وزماناً متقدماً على وقت كونه وزماناً
متأخراً عن زمان وجوده . والله سبحانه بحسب سرمدية بنفس ذاته ، لامن تلقاء الاستناد

الى امر وراء مرتبة ذاته ، موجود مع الزمان القبل وما قبل القبل ، ومع الزمان البعد وما
بعد البعد ، على سنة ثابتة سرمدية ونسبة واحدة ابدية . ولا كذلك موجود سواه
اصلاً . فهو الاول والآخر ، لا يدخل في سرمدية امد ، ولا يشركه في اوليته

وآخريته احدٌ .

- ٣ السابع ، هو اوّل كلّ هويّة ، بما أنّه فاطرها على الكمالات الاولى التي هي فرايض الماهيّة ، وواهب الصور للموادّ في الفطرة الاولى . وآخرها ، بما أنّه سائقها الى الكمالات الثانية التي هي نوافل الحقيقة ، ومفيض الانوار على الانفس في الفطرة الثانية .
- ٦ الثامن ، هو الاولّ للهويّات ، بما اولاهها النعم السابقة على الوجود من مبادئها المترتبة في السلسلة الطوليّة الى مبدأ المبادئ ، ورتّب لها الاسباب المتسلسلة المتأديّة الى حصول المسبّبات . والآخرها ، بما انعم عليها النعم اللاحقة الطارفة من بعد الوجود .
- ٩ التاسع ، هو المبدأ والمعاد للنفس العاقلة القدسيّة الانسانيّة التي هي النسخة الطابقة للعالم الاكبر في هذه النشأة الاولى البائدة ، اذا ما بلغت نصاب الاستكمال على قُصْبًا درجات العرفان ، وانصرفت عن كل شيء الى الله وحده . فهو الاولّ والآخر للعالم الاصغر . كما أنّه الاولّ والآخر للعالم الاكبر .
- ١٢ العاشر هو الاولّ والآخر للنفس المجردة ، في النشأة القلويّة الآخرة ، بما أنّه مبدؤها ومنتهائها ومُنْبَجَسُها ومَصِيرُها ، منه انبجاسُها واليه رجوعها ، في حشرها الجسدانيّ ومَعَادِها الروحانيّ . فليتعرف .

تَحْنِيْمَةٌ

١٥

في بِيضْعَةٍ من فروع شجرة هذا القبس .

وَمِيْضٌ

- ١٨ قال عزّ من قائل في آية الملك : « بيدك الخير انك على كلّ شيء قدير » ، ذكر الخير وحده ، ولم يتعرّض لذكر الشرّ ، تنبيهاً لاولى الالباب على اسرار ثلاثة : الاولّ انّ الشرّ بالذات على الحقيقة ، انّها هو الاعدام بما هي اعدام ، والعدم بما هو عدم لا يستند الى وجود موجود ، بل الى عدم وجود بالضرورة . الثاني انّ الشرور والآلام الواقعة في نظام الوجود ، في هذه النشأة وفي النشأة الآخرة ، واعني بها الامور الوجوديّة التي لا توصف بالشريّة من حيث وجودها في انفسها ، بل بالاضافة الى موجودات غيرها ، من حيث انّها تستجرّها الى الجرمان عن كمالها اللابيّة بها فهي شرور اضافيّة بالعرض . ومع
- ٢١
- ٢٤

- ذلك، فانه انما استنادها الى الارادة الالهية والعناية الربوبية ايضا بالعرض، اذ لاتتعلق بها العناية والارادة، الا من حيث انها لوازم لبركات جمّة وخيرات كثيرة في نظام الوجود يجب في سنة الفياضية الحقّة والوهابية المطلقة ادخالها في القضاء الاول الالهي^٣ والافاضة الارادية الوجوبية بالذات. وتلك البركات الجزيلة العظيمة والخيرات الجمّة الكثيرة، ملزومة لهذه الشرور الطفيفة. وايضا ان لوازم المهيئات، انما تستند الى نفس الماهية بالذات، والى جاعل الماهية بالعرض. الثالث ان هذه الشرور بالعرض المرادة^٦ المقضية ايضا بالذات بل بالعرض، انما تنصحح شرّيتها الاضافية العرضية، بالقياس الى جزئيات بعينها، واشخاص بخصوصها من اجزاء نظام الكل، هي طفيفة جداً بالنسبة الى ساير الاجزاء. فامّا بالقياس الى النظام الجملي الواحد بشخصية الجمليّة، وكذلك^٩ بالقياس الى تلك الاشخاص والجزئيات، لا بحسب انفسها برؤسها، ومن حيث هويّاتها على انفرادها، بل بما هي اجزاء الشخص الجملي والنظام الكلّي الفاضل التام، فلا شرّ ولا شرّية اصلاً، لا بالذات ولا بالعرض. فلو انّ اللاحظ لنظام الوجود المصادف^{١٢} بلحاظه شروراً واقعة فيه، كان واسع العلم نافذ البصر محيط اللحظ تامّ الاحاطة بجملة النظام، على هيئته الوجدانية وشخصيته الجمليّة، وبجميع الاسباب المتأدية الى المسببات، على مياقتها الانتظاميّة وتأديتها الاتساقية، لم يكن يجد في نظم الوجود ما يصحّ ان يطلق عليه الشرّ» او تنسب اليه الشرّية بوجه من الوجوه. فليتبصّر. وكذلك القول في حديث الدعاء بين التكبيرات السبع في افتتاح الصلوة: « لبيك وسعديك، والخير في يديك والشرّ ليس اليك ». وامام المتشكّكين ومقلّدها البيضاويّ والنيشابوريّ وغيرهم ممن يحدّوحدّوهم، لم يثبتوها في تفاسيرهم الا لواحد من هذه الاسرار.
- ثمّ ممّا يجب ان يعلم ان الشرور الواقعة في الوجود، انما دخولها بالعرض في اجمال القضاء الاول، لا في تفصيل القدر الاخير. فما استوجبه واستجمعه القضاء بالذات او بالعرض، على الوجدانية والبساطة والتساوق والاتساق، يستعرضه ويفصله القدر بالذات قصّاً وقضيضاً، على التكثر والتدرّج والتعاقب والتلاحق. فليُفقهه.

وَمِيْضٌ

- قال سبحانه: «لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ». ليس سبيله نفي التعليل
 ٢ وسلب الغاية عن فعله مطلقا، كما تختلف له اوهام الاشاعة من المتكلفين لما لا يعينهم،
 وهؤلاء أَحْطَ درجَةً من استحقاق المخاطبة. بل مغزاه نفي مطلب «لم؟» في افعاله
 بحسب الغاية الاخيرة، لبحسب الغايات القريبة والمتوسطة، فان غاية الغايات في فعله
 ٦ مطلقا، ان هي الا نفس ذاته الحقّة الاحدية من كل جهة. لم يقرع سمعك؟ - ان
 بين الغايات المترتبة فُرْقَانًا مستبينًا، بحسب القرب والبعد، كما قالوا في العلوم الآلية والعلم
 الغير الآلي المطلوب لذاته بالقصد الاول. فعلم المنطق غايته ان يستخدمه سيد العلوم،
 ٩ وهو علم ما فوق الطبيعة، وعلم مافوق الطبيعة غايته نفس ذاته ولا غاية له سوى نفسه.
 واستدارة شكل الدماغ مثلا، غايتها ان يكون شكله اوسع، وغاية اوسعيته شكله انتشار
 الانجرة وعدم تراكمها، وغاية عدم تراكم الانجرة جَوْدَةُ الادراك، وغاية جَوْدَةُ
 ١٢ الادراك استواء السلوك في اقتناص المعارف الربوبية. فهذه الغاية الاخيرة هي غاية الغايات،
 وهي مطلوبة لذاتها. ومثل ذلك في كون الطواحن من الاضراس عريضة مثلا. فكذلك
 فاعلمن، انه لالمية لفعله سبحانه، بالقياس الى النظام الجملي الذي هو الانسان الكبير،
 ١٥ اذ غايته وفاعله هو نفس ذات الباري الواحد الاحد الحق سبحانه، وليس يتصور هناك
 غرض وغاية سواه اصلا. فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود، فغاياته القريبة كمال
 نظام الكل وتماحيته على النصاب الاتم، وغاية غاياته المترتبة نفس ذات الفعل الحق
 ١٨ الذي اليه يعود كل غرض واليه تنتهي كل غاية. فاذن، لالمية لشي من افعاله سبحانه
 باخيرة معا، اذ لا غرض ولا غاية بالاخيرة، الا وجوده الواجب الاحدى الحق الذي
 هو غرض الاغراض وغاية الغايات على الاطلاق، وان كانت لأفاعيله سبحانه اغراض
 ٢١ وغايات ولسيات مترتبة قريبة ومتوسطة منتبهة كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية
 الغايات بنفس ذاته الواجبة الاحد الحق من كل جهة. فليستيقن.

وَمَيْضُ

- هل بلغك التشكيك ؟ - بان في الحديث القدسي : من لم يرّس بقضائي ولم يصبر
 ٣ على بلائي ولم يشكر لنعمائي ، فليخرج من ارضي وسماي ، وليطلب ربّاً سوائى . فيجب
 الرضا بقضاء الله وقدره ، وقد صحّ ان الرضا بالكفر كفر ، والكفر مقضى ، فاذن يلزم
 ان يكون الرضا بالكفر كفراً مع كونه واجباً . فاجاب عن ذلك امام المتشككين في المحصل
 بقوله : ان الكفر ليس نفس القضاء ، بل متعلّق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى .
 ٦ وارتضاه عارف الروم في نظم المثنوى . وهو فاسد ليس بصحيح . قال خاتم المحققين
 البرعة في نقده : وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء ، وانما هو المقضى ، ليس بشيء ،
 ٩ فانّ القائل « رضيت بقضاء الله » ، لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله . انما يريد به
 رضاً بما تقتضى تلك الصفة وهو المقضى . والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث
 هو قضاء الله طاعة ، ولا من هذه الحيثية كفر . انتهى .
- قلت : الفرق بين القضاء والمقضى هناك لا مرجع له الى طائل . اليس اعتبار
 ١٢ المقضى ، بما هو مقضى ، راجعاً الى اعتبار القضاء ؟ « ولا من هذه الحيثية » ليس هو
 اعتباراً للمقضى ، فاذن ، انما الجواب الصحيح على ما تحقّقه ، ان الرضا بالقضاء بما
 هو قضاء بالذات ، او بالمقضى من حيث هو مقضى بالذات ، واجب . والكفر بما هو
 ١٥ كفر ليس هو بمقضى بالذات ، اذ لم يتعلّق به القضاء بالذات ، بل انما تعلّق به القضاء ،
 فكان مقضياً ، من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة ، لا من حيث هو كفر . فاذن ، انما
 ١٨ يجب الرضا به من تلك الحيثية ، لا من حيث هو كفر . وانما الكفر الرضا بالكفر بما
 هو كفر ، لا بما هو لازم خيرات نظام الوجود . فاستقم ، كما امرت ، ولا تكن من الخاطئين .

وَمَيْضُ

- وفي الحديث القدسي : ما تردّدت في شيء انا فاعله ، كترددى في قبض روح
 ٢١ عبدى المؤمن بكثره الموت واكثره مساءته . فاعتاص الامر فيه على الاقوام
 والعشائر من زمرة اهل العلم ، ان نسبة التردد الى الفعل العليم ما معنائها ، وكيف

- مراقبتها؟ ولم يأت احدٌ منهم هناك بما يستحقّ ان يُحسّكى ويُنقلَ . فاعلم انّ التردّد في امر يكون سببه تعارض الداعى المرجّح في الطرفين ، فأُطلقَ « المسبّب » هنا واريد السبب . ومغزى الكلام انّ قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشرّ من حيث مساءته ، فهذه الشرّية العرضية الاضافية اقوى ضرور الشرّيات بالعرض ، واشدّ افرادها في الافاعيل الالهية التي خيرياتها الجزيلة بالذات كثيرة ، وشرّيتها الاضافية بالعرض قليلة ، لشرف المؤمن وكرامته عند الله سبحانه . وبعبارة اخرى ، وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات و لزومه للخيرات الكثيرة والشرّية بالعرض و بالاضافة الى طائفة من الموجودات ، هو المعبر عنه « بالتردّد » ، اذ الخيرية تدعو الى فعل الفعل والشرّية الى تركه ، ففي ذلك انسياق الى تردّد متّ . فاذا ، المعنى : ما وجدت شرّية في شيء من الشرور بالعرض التالزمة لخيرات كثيرة في افاعيل ، مثل شرّية مساءة عبدى المؤمن جهة الموت ، وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الالهية . فافى الشرور بالعرض اللازمة للخيرات الكثيرة اقوى شرّية واعظم من هذا الشرّ بالعرض ، ولكن رعاية الخير الكثير والحكمة البالغة الثامة في ذلك احكم واقوم واقوى واعظم . فاسلك سبيل العقل الصّراح ، ولا تكن من الغافلين .

وَمِيضٌ

- في الحديث عنه ، صلّى الله وسلّم عليه وآله الطّهيرين : كل مولود يولد بولد على الفطرة ، وانّما ابواه يمجّسانه او يهودّانه او ينصرّانه . فاعلمن انّ كلّ انسان ، فانه مولود في عالم الخلق بيدنه الجسماني الهيولاني ، وفي عالم الامر بنفسه الناطقة المجردة . فابواه بما هو مولود في عالم الخلق ، الهيولى والطبيعية . وبما هو مولود في عالم الامر ، النفس والعقل ، اعنى نفس الكلّ وعقل الكلّ . والمعنى بهما هنا ابواه بما هو مولود عالم الخلق ، وهما الطبيعة والهيولى ، اى الطبيعة العنصرية والهيولى الاسطقسية .

وقال الشريك ، في ساقه اولى كتاب المبدأ والمعاد : اشرف الموجودات بعد الاول تعالى . عقل الكلّ ، ثمّ تلبه نفس الكلّ . وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً ، لا يشاوبه ما

بالقوة . ونفس الكلّ ، لانه محرّك يعرض له ان يكون بالقوة دائما ، وقد عرفت كيف ذلك ، وقد يصحّ لنا ما نبيّنه بعدُ ، انّ طبيعة الاجرام الفاسدة و موضوعها حادث عن جرم الكلّ ، فيسمّون ذلك « طبيعة الكلّ » . ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة ٣ طبيعة تخصّه ، فتكون مراتب الصور عقل الكلّ و نفس الكلّ وطبيعة الكلّ ، و مراتب الاجسام الجسم الاثيرى السماوى والجسم الاسطقمسى الارضى والاجسام المتكوّنة . وسيتضح فيما يستقبل انّ اوّل الموجودات عن الموجود الحقّ ، هو عقل الكلّ على ترتيبه ، ٦ ثمّ نفس الكلّ ، ثمّ جرم الكلّ ، ثمّ طبيعة الكلّ . انتهى بعبارة .

وَمَيِّضٌ

- ٩ من ذايغات الشكوك، انّ فعل العبد انّ عليم الله تعالى وجوده وتعلّق به القضاء الالهى ، فهو واجب . وانّ علم عدمه ولم يكن وجوده مقضياً ، فهو ممتنع . فكيف يكون مقدوراً للعبد؟ وكيف يكون العبد متمكّناً من فعله ، بالفتح ، وتركه؟
- ١٢ قال امام المتشكّكين فى المحصل ، انّ الاشكال وارد على الكلّ ، وانّ الجواب هو انّ الله تعالى لايسئلُ عما يفعل . فقال الناقد البارع ، خاتم المحصلين فى نقله : لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فعله ، لكان ايضا مبطلا لقدرة الربّ واختياره تعالى فى فعله ، فانه كان فى الازل عالماً بما سيفعله فيما لايزال ، فقَعِلَهُ فيما لايزال امّا واجب واما ممتنع . والجواب عنه ما قاله فيما مضى ، من انّ العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لا يكون مقضياً للوجوب والامتناع فى العلوم . انتهى كلامه .
- ١٨ ونحن نقول : هذا الجواب نحيف جداً ، وانما كان يكون له سبيل الى الصّحة ، لو كان علم الله سبحانه بما عدا ذاته علماً انفعالياً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . فمن المعلوم المستبين ، انه سبحانه يعلم كلّ شىء علماً تاماً فعلياً ، من سبيل الاحاطة التامة بعلمه واسبابه المضتمّة فى علمه التام بنفس ذاته الاحدية الحقّة من كلّ جهة . وايضا علمه سبحانه بكلّ شىء ، هو عين ذاته الحقّة الواجبة ، وذاته الواجبة علة فاعلة لكلّ شىء . فكيف لا يكون علمه علة؟ والعلم تابع للمعلوم فى وزان هيئة التطابق ، اذ المعلوم هو الاصل فى باب وزان المطابقة ، لافى الوجود لا فى

العلم الانفعالي، كما قد حصله في شرح رسالة مشكلة العلم. فاذن، الجواب الحق هو ان علمه تعالى، وان كان علة مقتضية لوجوب الفعل، لكنه انما يقتضى وجوب فعل العبد المسبوق بقدرة العبد واختياره، لكونهما من جملة علل الفعل واسبابه، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحققه. فكما ذاته الحق سبحانه علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه، وليس ذلك يُبطل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات، فكذلك الامر في علمه التام بكل شئ الذى هو بعينه ذاته الفعالة الواجبة.

قال في المحصل: مشكلة الارادات تنتهى الى ارادة ضرورية، دفعا للتسلسل، وذلك موجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره. فقال الناقد البازع: اقول: قيل استناد الكل الى قضاء الله، اما ان يكون بلا توسط في ايجاد الشئ. او يكون بتوسط، والاول لا يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته، والثاني لا يناقض القول بالاختيار. فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شئ آخر. فاذن، من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال، تابعا لاختيار فاعله: ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا مؤثر في الوجود الا الله. انتهى كلامه بعبارة.

والشريك في آخر القرن الثالث من طبيعيات الشفاء، بين ارتباط الكائنات الحادثة في عالم الكون والفساد، حتى الارادات والاختيارات، بالحركات المستديرة السماوية، ثم قال: فبالحرى ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد، ونقول ان لكل كائن مادة وصورة وعلة فاعلة وغاية تخصه، يؤخذ ذلك بالاستقراء اوعلى سبيل الوضع. فاما جملة الكون والفساد واتصاله، فعلية الفاعلية المشتركة التي هي اقرب، هي الحركات السماوية، والتي هي اسبق. فالمحرك لها والعلة المادية المشتركة، هي العنصر الاول، والعلة الصورية المشتركة، هي الصورة التي للمادة قوة على غيرها، مما لا يجتمع معها، والعلة الغائية استبقاء الامور التي لا تبنى باعدادها، واستحفاظها بانواعها. فان المادة العنصرية، لما كانت كما تلبس شيئا، قد خلعت غيره، وكان الشئ كما يكون

هو ، قد فسد غيره ، ولا سبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها ، دُبِّرَ في استبقاء انواعها بالتناسل والتحارث والتعاقب المتعلق بالكون والفساد . والاسبق من ذلك ، هو الوجود الالهي المعطى كل موجود ما في وسع قبوله ، وابقاؤه اياه كما يحتمله ، اما بشخصه كما ٣ للاجرام السماوية ، واما بنوعه كما للعنصريّات . انتهى كلامه بألفاظه .

وَمَقْصُودُ

- ٦ وان هناك شكاً من معضلات الشكوك . وهوانه اذا كانت ارادتنا وارادةً علينا من خارج ، وكانت الارادة الجائرة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحقّة الواجبة الالهية ، كان الانسان لامحالة مضطراً في ارادته لفعله ، ومضطرباً اليها انما هو المشيئة الوجودية ، « وما تشاؤون الا ان يشاء الله » . فيكون الانسان ، وان كان فعله بارادته واختياره ، الا ان ارادته لفعله ، ليست بارادته واختياره . والا ، كانت له في كل فعل ارادات مترتبة غير متناهية ، هي ارادة الفعل و ارادة الارادة و ارادة ارادة الارادة ، وهكذا الى النهاية ، وذلك باطل . فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختيارياً ، و ارادته لفعله غير اختيارية . فهذا الشك مما لم يبلغني عن احد ، من السابقين والتلاحقين ، شيء في دفاعه . والوجه في ذلك ما اورده وحققته في كتاب الايقاضات ، بفضل الله العظيم وحسن توقيفه ، وتلخيصه انه ، اذا انساق العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلاً ما ، ويعتقد انه خير ، حقيقياً كان او مظلوناً ، او انه نافع في خير حقيقي او مظلون ، انبعث له من ذلك تشوق الى لامحالة . فاذا تأكد هيجان التشوق واستتم نصاب اجماع الشوق ، تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية . فاذن ، تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الاكيدة الاجتماعية المعبر عنها « بالارادة » ، حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ماقيست الى الفعل نفسه ، وكان هو الملتفت اليه باللحاظ بالذات ، كانت هي شوقاً و ارادةً بالنسبة الى نفس الفعل ، واذا ماقيست الى ارادة الفعل والشوق الاجتماعي ٢١ اليه ، وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات ، تلك الارادة الاجتماعية ، لانفس الفعل ، كانت هي شوقاً او ارادةً بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف و ارادة اخرى جديدة .

وكذلك الامر في ارادة الارادة ، و ارادة ارادة الارادة ، الى سائر المراتب التي في مُنة العقل استطاعة ان يلتفت اليها بالذات ، ويلاحظها على التفصيل . فكلّ من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل ، تكون بالارادة والاختيار ، وهي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الاجتماعية الاجمالية المسماة « بارادة » الفعل و « اختياره » . لست اقول : تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها . بل اقول : للنفس المتشوقة المريدة المختارة للفعل حالة شوقية اجتماعية اجمالية ، صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل ، والى ارادة الارادة ، و ارادة ارادة الارادة ، الى حيث يتصحح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل . والترتب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ، ليس بصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية . فانّ ذلك انما يمتنع في الكمّية الاتصالية والهوية الامتدادية ، لا غير . فلذلك ما انّ المسافة الاينية يستحيل ان تنحلّ الى متقدّمات ومتأخّرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها ، بل انما يصحّ تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدّمة والمتأخّرة بالمكان . واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية ، فانّ العقل بمعونة الوهم يحلّها الى ابعاضها المترتبة بالسابقة والمسبوقية بالذات . وسبيل الارادة في ذلك سبيل العلم . فانهما يرتضعان ، في هذا الحكم ، من تدنّي واحد ، وتنا غيهما القريحة العقلية في مهّد واحد . والبيان التفصيليّ هنالك على ذمّة كتاب الايقاظات .

فاذن ، نقول في ازاحة الشكّ : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة واختيار ورضاً من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك بطلان ذلك . وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادة في وجودها ووجوبها الى القدرة التامة الوجودية والارادة الحقّة الربويّة ، فقد عرفت انّ ذلك هو الحقّ ، لا يحيص عنه العقل الصريح ، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وانه لا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . وبالجملة لا فرق بين الفعل وبين ارادة الفعل ، في صدورهما من الانسان بالارادة والاختيار ، وفي وجوب اتهاهما في سلسلة الصدور ، والاستناد الى ارادة الفعّال الحقّ الواجب بالذات ، جلّ

سلطانه . وكيف يصحّ للممكن بالذات وجود ووجوب : لامن تلقاء الاستناد الى الموجود
الواجب بالذات ؟ ، فليثبت .

وَمَيْضٌ

- ٣ فاذن ، الشرور والنقايص كلّها من جانب المعلول القابل و نقص ذاته و سوء
استحقاقه و سوء استعداده ، والخيرات والحسنات كلّها من تلقاء فيض البارئ الفيّاض
٦ فيض صنعيه و رِفْدِ افاضته ، وفعليّته و تَقَرُّرُهُ من سبب جُودِهِ و رِشْحِ رحمته .
خيرات نظام الوجود و كمالاته الاولى والثانية و الفرائض و النوافل باسرها من الماهيات
٩ والهويات والذوات والصفات والطبايع والجبالات والاخلاق والممتلكات والغرائز والعوارض
والاعمال والافعال ، انما انبعثاها وانبجاسها بالذات ، من قدرة الله التامة وارادته الواجبة
وخيريته الحقّة وخيريته المحضة وعنايته السابقة وهدايته السابقة و رحمته الفيّاضة الواسعة
١٢ وافاضته الفعالة الدائمة . ولكن فيضانها من فيض جُودِهِ العظيم ، بمقدار استعدادات
المواد ، وعلى مبالغ استحقاقات الماهيات . « وكلّ شيء عنده بمقدار » . فاما الشرور
والآلام والنقايص والجرائم والاوزار والآثام ، فمن تلقاء سوء الاستعدادات وسوء
١٥ الاستحقاقات ونقص الحقايق ونقصان القابليات وتزاحات قبائل الهيولانيّات وتصادمات
سُكّان سواد عالم الظلمات ، لا من جهة بُخْلِ من المفيض وضنائه من الجائذ او عجز في
القدرة وقصور في افاضة ، تعالى جناب الفيّاض الحقّ عن ذلك كلّه علواً كبيراً .
١٨ يهب لكلّ شيء ما يستأهله باستحقاقه ، و يُعطى كلّ مادّة ما يليق باستعدادها . وهو
الجواد المطلق ، لا يتعلّق صنْعُ جُودِهِ الا باستعداد القابل ، ولا ينتظر فيض رحمته الا
ورود المستحقّ . « ما اصابك من حسنة ، فمن الله ، وما اصابك من سيئة ، فمن
نفسك » . الاستعداد الكلّي المطلق طباعى حقيقة الهيولى ، ولازم ماهيتها المستند الى
٢١ اقتضاء نفسها اياه ، لا الى مقتض من خارج . وكلّ استعداد جزئى لاحق بخصوصه ،
مرتّب على استعداد آخر جزئى سابق ، على ما اسلفنا لك تبياناه ، باذن الله . فاختلفت

خصوصيات الاستعدادات والاستحقاقات، حسب اختلاف خصوصيات المواد والماهيات والاشخاص والجزئيات . وفي عالم الطبيعة الخامسة ، كل هوى فلكية ملزوم استعداد خاص جزئي جوهر ذات الملزوم بحقيقته النوعية يتأبى الانسلاخ عنه ، ولازم الماهية في عالم الامكان مطلقاً ، هو مفاد الهيئة العقدية ، من حيث النسبة الارتباطية بما هي نسبة ارتباطية بين الحاشيتين ، ككون الاربعة زوجا والثلاثة فردا . فحصوله الرابطة ، اعني تخالط الحاشيتين معلول نفس المهية ومقتضاها بالذات . واما مفهومه بحقيقته التصورية ، كحقيقة الزوجية والفردية مثلا ، فمفعول صنع الجاعل الحقّ الفعّال ، كساير الحمايق الجائزة والماهيات الممكنة . فاذن ، لوازم ذات البارئ الحقّ سبحانه ، كالانسان الكبير ، وافضل اجزائه الذي هو الصادر الاول ، يخصصها انتها بحقيقها التصورية لوازم ذات ملزومها الواجب بالذات ، ومستندة اليه ومعلولة ومقتضاة له . وليس يتصحّح ذلك في شئ من لوازم الماهيات الممكنة . فلا تكن من الغافلين .

وَمَيْضُ

هل انت مستشعر بشعر فطانتك ؟ - انّ المعلول الابعد ، اكثر افتقارا واستنادا واوفر ارتباطا واستفادة ، بالقياس الى جناب المفيض الحقّ من وجه ، اذله بحسب كلّ من منتظرات تقرّره وعلل وجوده ، وجه استناد وانتساب وافتقار وارتباط . فجميع ما في السلسلة الطولية المتادية الى حصول المعلول الابعد ، نِعَمٌ من الله سبحانه عليه ، ومِنْهُ منه ، علاطوله في حقّه . وتلك هي النعم السابقة على الوجود .

فاذن ، من هناك يستتبّ انّ الانسان الذي هو اخيرة مراتب العود ، ولاسيما من هو في حاقّ طبقة الكمال ومنتهى جهة الاستكمال وفي اقصى الغاية في سلسلة العود ، اقرب الى جناب الحقّ واكثر استفادة واوفر تأثراً منه ، من كلّ ما في عالم الامكان في سلسلته البدوية والعودية .

وَمَيْضُ

حوّل قلبك الى اذنك وعقلك الى صماخك ، واصبح لي عسوب آل بيت

المُؤَاخَاة والسفارة ، و باب دار علم الايماء والنّبوة ، خازن وحى التنزيل وعيّبة سرّ التأويل ، عليه السلام ، اذ يقول : « عِظْمُ الخالق عندك يصغّرُ المخلوقَ فى عينك »
 وكن مُتَنَبِّهًا بالنور السرمديّ عن الظلّ الزائل ، وبالوجود الحقّ عن الوهم الباطل .
 واعلم انّ الحيوة الحسّية المزاجيّة فى هذا العالم قشر الحيوة ، وَاِنَّ هِيَ اِلَّا الحيوة الظاهرية ، والحيوة العقلية الالهية فى عالم القدس مُحْجُةٌ بالبَهجة الروحانية ومُخْ السعادة السرمديّة ، ولُبُّ الحيوة الحقيقية .

فكما الّاَجداث قبور الاجساد ، فكذلك الّاَجداث النفوس . ولعلّ القبور فى قوله عزّ من قائل فى التنزيل الحكيم : « وما انت بِمُسْمَعٍ من فى القبور » ، هى الابدان ، فالسفهاء الطغامُ الجاهلون حيوتهم مُطْلَقًا مَمَاتٌ ، وابدانهم لنفوسهم قبور ، واجسادهم لارواحهم اجدات فى النشأتين البائدة والخالدة . وفى قوله فى قدسى الحديث : « انا عند المذكسيرة قلوبهم والمندرسه قبورهم » القاوب هى النفوس المجردة المتألّهة ، وانكسارها عبارة عن موتها الارادى ، ورفضها الاجساد بالارادة قبل رفضها بالطبع التذى هو الموت الطبيعى ، والقبور هى الابدان الهىولانية الرِثّة المنهوكه فى نُسْكِي الطاعة ومنسِكِي العبادة ، وذلك هو اندراسها .

وَمِيْضٌ

لله درّ صاحب التلويحات ، حيث قال : انظر كيف نسبة بدنك الى عالم العناصر ، وكيف نسبة العناصر الى جرم الكلّ ، وكيف نسبة جرم الكلّ الى نفس الكلّ ، وكيف نسبة نفس الكلّ الى العقول ، وكيف نسبتها الى العقل المسمى « بالعنصر الاعلى » ، وهو العرش العظيم المجيد ، ولانسبة له الى جناب الكبرياء ، فانطوت العناصر فى الاجرام السماوية ، وهى فى قهر النفوس وهى فى قهر العقول وهى فى قهر المعلوم الاول . « والله من ورائهم محيط ، وهو القاهر فوق عباده ، وسع كرسيه السموات والارض » . تلاشى الكلّ فى جبروته .

سبحانك اللهم ، وبحمدك اشهد انّ كلّ معبود من دون عرشك الى قرار الارضين

باطل ، ما خلا وجهك الكريم ، لا الهَ إِلَّا انت . طهرنا بعزّتك عن رجس الهوى ، وهب لنا من لدنك رحمةً . اليك الرغبُوت ، ومنك الرهبُوت ، وانت اله العالمين .

وَمَيْضُ

٣

أما كنت ممن تُليى عليه فيما سلف ، انّ قسطاس حقّ المعرفة الخروج من الحدين ،

حدّ التعطيل وحدّ التشبيه : فاطلاق جميع اسماء العزّ والجلال و الفاظ المجد والكمال على البارىّ الفعّال ، و اثبات معانيها الكمالية باسرها له سبحانه ، خروج من حدّ التعطيل .

٦

ومعرفة انّ كلّاً من هذه الاسماء الحُسنى والالفاظ العلّيا هناك ، بمعنى هو اقدس واعلى من المعانى التى فى مُنّة العقول والافهام ، ووُسّع المشاعر والمدارك ادراكها ، خروج

من حدّ التشبيه . فكل لفظة الهيّة ، تمجيدية او تنزيهية ، انما مذهب العرفان من سبيل البرهان ، اثبات هليّتها واستيقان انّ سبيل العقل الى مائيتها ان لاسبيل للعقول الى مائيتها .

٩

او الخروج من حدّ التشبيه ، هو عرفان انّ معانى هذه الاسماء والالفاظ باسرها هناك ، بحسب نفس مرتبة الذات الحقّة الاحدية ، لافى مرتبة اخرى متاخّرة عن نفس مرتبة الذات ،

١٢

كما شاكلة اسماء الصفات والفاظ الاوصاف فى الماهيات الممكنة والذوات الجائزة . او سبيل الخروج عن حدّ التشبيه ، هو حقّ اليقين المتأكد بالعقل المضاعف ، انّ مستحقّ

جميع الاسماء المجديّة والالفاظ الكمالية فى التنزيه والتمجيد والسلب والاثبات ، نفس حيثيّة الوجوب بالذات التى هى بوحدتها الحقّة بعينها ، جملة حيثيات العزّ والجلال ،

١٥

والبهاء والجمال ، وهى عين الذات الواجبة القيامية . وينبوع كلّ ذات وجود ، وكلّ

كمال ذات وكمال وجود : وليس يتصحّح ذلك لغير القيتوم الحقّ الواجب بالذات ، اذ مطابق كلّ اسم وصفة فى عالم الامكان ، حيثيّة فاردة هى وراء حيثيات سائر الاسماء والصفات بتّة .

١٨

فاعلمن ، انّ وجوب الخروج من الحدين هناك ، قانونٌ مُطرّد الضابط فى اثبات الذات وفى اثبات ضرور الصفات والشئون والافعال والافاضات واللوازم والعوارض . وبالجمله ،

٢١

جميع الجهات والحيثيات ، حتّى الاضافات العارضة والتاثيرات اللازمة والاعتبارات اللاحقة ،

فانها جميعا في عالم الربوبية على سنة اخرى ، متقدسة عن مألوفات العقول متأبهة عن
معقولات الازدهان . وكذلك الشأن في الامور العينية القدسية والمواعيد الكريمة الالهية
للفوس البالغة نصاب الاستكمال في نشأة الخلود وعالم المعاد . فليست النفس مُيسرة^٣
لان تتعرفها ، وهي في دار غربتها . انما غنماها في دار الغربية ان تتحقق بالبرهان وجوب
هليتها في مذهب الطبيعة الجزئية ، ومن سبيل العناية الاولى الكلية ، من غير تسبل الى
تعرف مائيتها في هذه النشأة الغاشية السائرة والدار البائدة والباثرة .^٦

وَمِيْضُ

فاذن ، قوله عز من قائل : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » مغزاه عند
التحقيق ، عما به يصفه الخُلص الرامخون من العقلاء والحكماء ، مما يتمثل لعقولهم وينطبع^٩
في اذهانهم ، فضلا عما يقول الظالمون الجهلة من المشركين والقيصريون الرعاع من
الظاهريين . واسماء الله الحسنى على ثلاثة اضرب . فمنها ما يطلق عليه تعالى توصيفا وتسمية ؛
كالعليم والقدير . ومنها ما يجوز اطلاقه تسمية لانوصيفا ، كالباقى والدائم ، المشتقين من^{١٢}
البقاء والدوام الزمانيين ، لكون ما هناك ثابتا على ضرب آخر اتم واحق واعلى واجمد ،
مما يعقل في معناه . ومنها ما يطلق توصيفا لانتسمية ، كواجب الوجود وموجد كل موجود ،
وكراد فات اسم ذاته في سائر اللغات ، لعدم ورود الاذن من سبيل الشرع بالتسمية .^{١٥}

خِتَامُ التَّخْتِيْمَةِ

وَمِيْضُ

لانتخاف موت البدن و بوار المزاج بما انت مولود عالم الملك ، اذا كنت حيا على^{١٨}
القطرة بما انت وليد عالم الملكوت ، ودمت مؤتسيا بايوتك ، العقل والنفس ، في بخوع
العبودية لجبروت ربك . فابتهج ، فانت ذونصيب موفور من سبق العناية وسوق الهداية ،
اذا كان قسطك من الرحمة الرحمة ، ولم يكن حظك من الرحمة العذاب .^{٢١}

وَمِيْضُ

اسيلاء العقل واختلاء الحقيقة استهينوا بالموت ، فان مرارته في خوفه ،

وَأَسْتَحْلُوا رَفَضَ الْجَسَدَ ، فَانْ حَلَاوَتَهُ فِي رَفْضِهِ . فَقَدْ انْصَرَحَ لَاوَلَى النَظَرَ النَّافِذِ
وَالْبَصَرَ الْوَاسِعَ ، اِنْ حَقِيقَةُ الْمَوْتِ ، اِنْ هِيَ اِلَّا الْوَلَادَةُ الثَّانِيَّةُ فِي دَارِ الْحَيَوَةِ وَمَوْطِنِ الْبَهْجَةِ ،
وَالانْتِقَالَ الْاَوَّلَ مِنْ اَقْلِيمِ الزَّمَانِ اِلَى عَالَمِ الدَّهْرِ ، وَالصَّعُودُ الْعَقْلِيَّ مِنْ اَرْضِ التَّدْرِيجِ ٢
وَالْتَغْيِيرُ اِلَى سَمَاءِ الْقَرَارِ وَالثَّبَاتِ ، وَالْخُرُوجُ الْحَقُّ مِنْ قَرِيَةِ الْهَيُولَى الظَّالِمِ اَهْلُهَا اِلَى
مَدِينَةِ الْعُقُولِ الْقَائِمِ فُسْطَاسُهَا بِالْقِسْطِ . اِلَّا فَاسْتَحْقِرُوا عَالَمَ الْحَسِّ ، وَاسْتَبْخَسُوا
مَدْرَكَاتِ الْخَوَاسِّ ، وَاسْتَقْذَرُوا لَذَاتِ الْاَجُوفِينَ الْبَهْمِيِّينَ وَاسْتَخْسِسُوا مُسْتَلَذَّاتِ
الْقُوَّتَيْنِ الْحَيَوَانِيَّتَيْنِ ، وَاغْتَسَلُوا عَلَى شَاطِئِ الْعَقْلِ الصَّرَاحِ ، وَاغْتَمِسُوا فِي فُرَاتِ
الْمَعْرِفَةِ الصُّمَّادِ . ثُمَّ اغْتَرَفُوا بِأَيْدِي قَرَايِحِكُمُ الْقُدْسِيَّةِ اَكْفَاءً ، مِنْ عَيْنِ الْحَيَوَةِ الْعَقْلِيَّةِ
الْخَرَّارَةِ ، فَاشْرَبُوْهَا وَدُوْمُوا ، بِدَوَامِ اللَّهِ فِي مَعْدَنِ الْبَهَاءِ ، وَابْقُوا بِبِقَاءِ اللَّهِ فِي عَالَمِ الرَّحْمَةِ . ٩

وَمَيْضُ

اِذَا تَحَقَّقَتْ اِنْ اللَّذَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْمَعَارِفِ السَّرْبُوبِيَّةِ ، هِيَ اَنْضَاضُ الْحَيَوَةِ
الْحَقِيقِيَّةِ فِي هَذِهِ النُّشْأَةِ النَّافِذَةِ الْبَائِدَةِ ، وَانْ مِنْ اسْتَطَاعِ خَرْقِ الْعَالَمِ الْحَسِّيِّ ، صَارَ ١٢
سَبَاحًا فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ ، فَاحْكُمُ ، اَذَنْ ، اِنْ الْمَوْتَ الطَّبِيعِيَّ يُشْبِهُ اِنْ يَكُونُ وَلَادَةً ثَانِيَةً
لِلْحَيَوَةِ الْحَقِّقَةِ وَالسَّعَادَةِ الْبَاقِيَةِ فِي تِلْكَ النُّشْأَةِ الْاٰخِرَةِ ، اِذَا كَانَتْ النَفْسُ الْمَجْرَدَةُ طَاهِرَةً
الذَّاتِ مِنْ كُلِّ شَوْبٍ وَدَنْسٍ ، نَقِيَّةَ الْجَوْهَرِ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَدَرَنِ . وَلِذَلِكَ يُقَالُ : ١٥
لِيَدُوا لِلْمَوْتِ ، وَمُوتُوا لِلْحَيَوَةِ ، وَلَنْ يَلْجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ .
وَكَذَلِكَ الْمَوْتُ الْاِرَادِيُّ يُشْبِهُ اِنْ يَكُونُ وَلَادَةً اُولَى فِي هَذِهِ النُّشْأَةِ الْبَائِرَةِ لِلْحَيَوَةِ
الْعَقْلِيَّةِ الْقَارَّةِ الْخَالِدَةِ وَسَبَبًا لَانْ لَا يُتَوَجَّعُ بِلَسَعِ الْمَيِّتَةِ وَلَا يُشْعَرَرُ بِدَاهِيَةِ الْمَوْتِ ١٨
الطَّبِيعِيِّ ، اِذَا حَانَ حِينُهُ وَجَاءَ اِيَّانُهُ ، عِنْدَ اَجَلِهِ الْمَوْقُوتِ وَآمَدِهِ الْمَكْتُوبِ ، لِاَنَّهُ
لَا يَكُونُ حِينَئِذٍ مُضَادًّا لِحَالَةِ جَوْهَرِ النَفْسِ . وَمِنَ الْمُسْتَبِينَ اِنْ جَوْهَرِ الْمُحْسُوسِ ، مَا لَمْ يَكُنْ
مُضَادًّا الْجَوْهَرِ الْحَاسِّ فِي الْكَيْفِيَّةِ ، لَمْ يَكُنْ يُحَسَّنُ بِهِ بَقَّةً . فَمِنْ هُنَاكَ قَالَ اِمَامُ الْحَكَمَاءِ ٢١
اَفْلَاطُنُ الْاِلَهِيِّ : مُتَّ بِالْاِرَادَةِ تَحَى بِالطَّبِيعَةِ .

وَإِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكَ ، بَانَ أَنَّ اِمَامَ الْمُتَشَكِّكِينَ ، كَانَهُ كَانَ ذَاهِلًا عَنْ اسْتِلْزَادِ اللَّذَاتِ

الروحانية بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية ، واهتزازات النفس القدسية في مناسك الطاعات والعبادات في هذه النشأة ، اذ قال في شرح الاشارات : وانا بعد أن من الله على السلامة في الاكثر ، حتى كافي كنت ممتازاً عن الاكثرين في ذلك ، اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية ، لست اقول الامور العدمية ، بالالام الجليلة والخفية ، كما عددناها ، وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام . واذا كان الأمر كذلك ، فكيف تكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوباً فيها ؟ ولولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخرية ، والا ، لكان العدم المستمر اولى . انتهى كلامه .

وهومات في اللذات الحسية والآلام الحسانية . وبالجمله ، تنافس الحكماء في الرغائب العقلية اكثر ، وعنايتهم بالامور الروحانية اوفر ، سواء عليها اكانت في هذه النشأة الفانية ، ام في تلك النشأة الباقية . ولذلك يفضلون معجزة نبينا ، صلى الله عليه وآله وسلم ، اعنى القرآن الكريم والتنزيل الحكيم ، وهو النور العقلي الباهر والفرقان السماوي الداهر ، على معجزات الانبياء من قبل . اذ المعجزة القولية اعظم وادوم ، ومحملها في العقول الصريحة اثبت وواقع ، ونفوس الخواص المراجيح لها اطوع ، وقلوبهم لها اخضع . وايضا ، ما من معجزة فعلية مأتى بها ، الا وفي افاعيل الله تعالى قبلنا من جنسها ما هو اكبر وابهر منها وانق وابعج واحكم واتقن . فخلق النار ، مثلاً ، اعظم من جعلها برداً وسلاماً على ابراهيم . وخلق الشمس والقمر والجليدية والحس المشترك ، اعظم من شق القمر في الحس المشترك . ولو تدبر متدبر متفكراً في خلق معدل النهار ومنطقة البروج متقاطعتين على الحدة والانفراج ، لاعلى زوايا قوايم ، وجعل مركز الشمس ملازماً لسطح منطقة البروج في حركتها الخاصة ، وما في ذلك من استلزام بدايع الصنع وغرائب التدبير واستتباع فيوض الخيرات ورواشح البركات في آفاق نظام العالم العنصري ، لدهشته الحيرة ، وطفق يسخر مبهوراً في عقله ، معشياً عليه في حسه . وذلك ان هو الا فعل ما من افاعليه سبحانه ، وصنع ما من صنابعه ، عز سلطانه . فاما نور القرآن المتللاً شعاعه ، سجيس الابد ، فلا صودف في الاولين ، ولن يصادف

في الآخرين، فيما تناله العقول وتبلغه الاوهام، من جنسه ما يُضاهيه في قوانين الحكمة والبلاغة، اويدانيه في افانين الجزالة والجلالة.

وَمَيْضُ

في كلمات الكتاب الناطق والميزان الفارق، صلوات الله عليه: كل شيء يعز حيث ينزُر، والعلم يعز حيث يعزُر. وفي حكم او ميرس المقدم المستدل بشعره في اليونانيين: خير امور العالم الحسنى اوساطها، وخير امور العالم العقلي افضلها. واني لا عجب من الناس، اذا كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى، فيدعون ذلك الى الاقتداء بالبهائم. فاذن لاتتوخين بهما متك الا الدرجة القصيا، ولا يشبطنك عنها الابتهاج بالدرجات المتوسطة. وان كنت قد بلغك قول افلاطن الالهى المكرم: ينبغي للمرء ان ينظر كل يوم الى وجهه في المرآة: فان كان قبيحا، لم يفعل قبيحا فيجمع بين قبيحين، وان كان حسنا، لم يشنه بقبيح. فاعلمن ان الانسان من سنخين: مادي ظلمي بحسب بدنه الهولاني، ومجرد نوراني بحسب نفسه الناطقة المفارقة. وهو بحسب نفسه المجردة، احوج الى مرآة عقلية تتمثل فيها صور محاسنه ومساويه فتحاكيه بها، منه بحسب بدنه الهولاني الى مرآة جسمانية. ففي مساوى البدن هلاك الجسد. وفي مساوى النفس هلاك الابد. وانما المرآة المجردة العقلية لنفسه المجردة، نفس الحكيم المعلم المفيد اياه اصول المعرفة وضوابط الحكمة، والواقى مشاعره وقواه اتباع عقول شيبت بشوائب الاوهام، واصطحاب ارواح شينت بمشايين الاجساد. فامراض هذه القلوب معديّة، وآفات هذه الاوهام مسيرية.

خَتَمُ الْخِتَامِ بِالْوَصِيَّةِ وَالِدُعَاءِ

مُخَاطَبَةٌ

ايها الصديق العقلاني الماحص والسليل الروحاني الفاحص، اني باذن الله سبحانه وفضل تأييده وطول تنبيته، اتيتك برقيم ملكوتي وكتاب قدسي، المتعقب والمقتضب والخافض والشادي والمنتهي والمتدى والبارع المتمهر والمترعز الذي لم يتدرب ولم يتمهر بعد، كلهم في انهم لامغنى لهم عنه، ولا

عن فُرَانِقِ سَبْتِيقِ فِي مَسَالِكِ غَوَامِضِهِ خَيْرِيَّتِ فِي طَرَائِقِ مَغَامِضِهِ ، قَدْ عَوِضَدَ
بِأَوْرَادِ الشَّارِقَاتِ الْغَيْبِيَّةِ ، وَأَمْدَادِ الْبَارِقَاتِ الْإِلَهِيَّةِ يُعَلِّمُهُمْ وَيُنْذِرُهُمْ وَيَقُودُهُمْ وَيَهْدِيهِمْ ،
يَعْرِفُهُمْ أَسَالِيبَ غَمُوضَاتِهِ وَمَوَاقِيتِ وَمُوضَاتِهِ ، وَيَفِيدُهُمْ مَخْزُونَاتِ خَزَائِنِهِ وَمَكْنُونَاتِ
مَكَامِينِهِ ، شَرَعَ سَوَاءً ، وَفِي أَنْتَهُمْ مَحَاوِيِجُ إِلَيْهِ مِثَالِيهِ سَوَاسِيَّةٌ .

وَأَيُّمُ اللَّهِ ، إِنَّ هَذَا الْكِتَابَ نَصَابُ تَمَامِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ ، وَمِيقَاتُ كَمَالِ الْفِطْرَةِ
الْإِنْسَانِيَّةِ ، وَتِسْوَاءُ مَزَاجِ سَيِّدِ الْعُلُومِ وَنُضْجُ قِيَامِ حِكْمَةِ مَا فَوْقَ الطَّبِيعَةِ . فَهُوَ
لِلْحَيَاةِ الْعَقْلِيَّةِ الْإِبْدِيَّةِ يَنْبُوعُ عَيْنِ خِرَارَةِ تَقْفُورٍ ، وَرَأْسُ مَالِ تِجَارَةِ رَاحَةِ لَنْ تَبُورَ .
تَوْصِيَّةٌ وَدُعَاءُ

- أَيَّاكَ وَهَؤُلَاءِ الْمُتَفَلِّسَةِ الْحُثَالَةِ الطَّغَامِ وَالتَّكَلُّفَةِ السَّفَالَةِ اللَّتَامِ ، فَهَمَّ الْغَاغَةَ
الْهَمَجُ الْأَقْشَابُ الرِّعَاقُ الْأَوْغَادُ أَخْفَاءُ الْهَامِ ، مَفْهَاءُ الْإِحْلَامِ ، إِذْهَانُهُمْ مَنَكُوسَةٌ ،
وَقِرَائِحُهُمْ مَطْمُوسَةٌ ، وَارْوَاحُهُمْ ظَلْمَانِيَّةٌ ، وَبَلَابُهُمْ هَيُولَانِيَّةٌ ، أَجْسَادُهُمْ أَكِلَةٌ
لِنَفْسِهِمْ ، وَنَفُوسُهُمْ عَبْدَةٌ لِأَجْسَادِهِمْ ، وَأَوْهَامُهُمْ وَآلِيَةٌ عَلَى عَقُولِهِمْ ، وَعَقُولُهُمْ
خَضَعَةٌ لِأَوْهَامِهِمْ . اتَّشَدُّكَ اللَّهُ وَالْقَرَابَةُ الْعَقْلَانِيَّةُ وَالصَّحَابَةُ الرُّوحَانِيَّةُ ،
فِي إِضَاعَةِ هَذِهِ الْحِكْمِ وَإِذَاعَةِ هَذِهِ الْأَسْرَارِ إِلَيْهِمْ ، أَلَا إِنَّ يَبُوتُوكَ مَوْثِقًا مِنْ
اللَّهِ فِي تَنْقِيَةِ الْقَلْبِ وَتَنْوِيرِ السَّرِّ وَتَلَطِّيفِ الْقَرِيحَةِ وَمُهَاجِرَةِ أَقْلِمِ الْحَسِّ وَالْمَصِيرِ إِلَى عَالَمِ
الْعَقْلِ وَالْمَتَابِ إِلَى اللَّهِ ، تَعَالَى كِبَرِيَاؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ . فَاللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ . وَاللَّهُ عَلَى مَا
نَقُولُ وَكَيْلٌ ، حَسْبِيَ اللَّهُ وَكَفَى . سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ دَعَا ، لَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ مُسْتَهْجَى .
- سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ ، يَا وَدُودُ يَا وَدُودُ ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ ، يَا مُبْدِئُ
يَا مَعَادُ ، يَا مُبْدِئُ يَا مُعِيدُ . اللَّهُمَّ ، اهْدِنِي بِنُورِكَ لِنُورِكَ ، وَجَلِّسْنِي مِنْ نُورِكَ
بِنُورِكَ . يَا نُورَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، يَا نُورَ النُّورِ ، يَا جَاعِلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ ،
يَا نُورًا فَوْقَ كُلِّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَعْبُدُهُ كُلُّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَخْضَعُ لِسُلْطَانِ
نُورِهِ كُلِّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَدِلُّ لِعِزِّ شُعَاعِهِ كُلِّ نُورٍ ! اللَّهُمَّ ، أَمْنُنْ عَلَيْنَا
بِالْتَّسْلِيمِ لِمَحْتُمَاتِ أَقْضِيَّتِكَ ، وَالتَّجَرُّعِ لِبَوَارِدَاتِ أَقْدَارِكَ . وَهَبْ

- لَنَا مَحَبَّةٌ لِمَا أَحْبَبْتَ فِي مُتَقَدِّمٍ وَمُتَأَخِّرٍ وَمُتَعَجِّلٍ وَمُتَأَجِّلٍ ،
وَالْإِثَارَ لِمَا اخْتَرْتَ فِي مُسْتَقَرِّبٍ وَمُسْتَبْعَدٍ . وَلَا تُخْلِنَا ، اللَّهُمَّ ، مَعَ ذَلِكَ ،
٢ من عَوَاطِفِ رَأْفَتِكَ وَسَوَائِغِ رَحْمَتِكَ وَلَطَائِفِ كَفَايَتِكَ وَحَوَاطِئِ عَنَابَتِكَ
وَحَسَنِ كِبَالَتِكَ ، بِجُودِكَ وَمِنَّكَ وَفَضْلِكَ وَطَوْلِكَ ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ !
ولقد نَجِزَ ، بِحَمْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ، وَتَنْجِزَ الْفَرَاغَ مِنْهُ ، هَزْرِعًا خَلَا مِنْ لَيْلَةِ الْارْبَعَاءِ
٦ لَيْلَتِ مَضْيُتَيْنِ مِنْ شَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، شَعْبَانَ الْمُعْظَمِ ،
عام ١٠٣٤ مِنْ هِجْرَتِهِ الْمُبَارَكَةِ الْمُقَدَّسَةِ . وَقَدْ كَانَ الْإِخْذُ فِيهِ يَوْمَ مِيلَادِهِ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ،
فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْعَامِ ، وَيَنْطِقُ بِالتَّارِيخِ «بِدَا كِتَابِي الْقِبَسَاتِ» [= ١٠٣٤] ،
٩ وَكَذَلِكَ مَا جَرَى عَلَى لِسَانِ الْوَقْتِ فِي أَنْشَاءِ نَظْمِهِ :

- «كِتَابٌ كَنُورٍ بَدَأَ فِي سَمَاءِ حَوَى كُلِّ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ غَامِضُ
إِذَا كُنْتَ لِلْحَقِّ تَبْغِي سَبِيلًا فَهِيَ طَوْدٌ بُرْهَانِهِ فِيهِ نَاهِضُ
١٢ فَنَانٍ شِئْتَ وَرَخَّ عَلَى لَمَحٍ وَمَضٍ وَإِنْ شِئْتَ قُلْ «كُوكِبُ الْحَقِّ وَأَمِضُ»
[١٠٣٤] [١٠٣٤]

- وَكَتَبَ بِيُؤْمِنَاهُ الدَّائِرَةُ أَحْوَجَ الْخُلُقِ إِلَى اللَّهِ الْحَمِيدِ الْغَنِيِّ ، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ يُدْعَى
١٥ بِأَقْرَبِ الْأَسْمَاءِ الْحُسَيْنِيِّ ، خَتَمَ اللَّهُ لَهُ فِي نَشَاتِهِ بِالْحُسْنَى ، وَسَقَاهُ مِنْ كُنَاسِ الْمُقَرَّبِينَ مَمْنً
زَلَفَاهُ عَلَى النَّمَطِ الْأَفْصَى ، وَسُقِيَاهُ عَلَى النَّصِيبِ الْأَعْلَى ، حَامِدًا مُصْلِيًا مُسَلِّمًا مُسْتَغْفِرًا
دَاعِيًا أَمَلَارًا جَيًّا . وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَقَّ حَمْدِهِ .

فهرست‌ها

- ۴۸۷ ۱- فهرست نامهای اشخاص
- ۴۹۲ ۲- فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها
- ۴۹۳ ۳- فهرست نامهای کتابها

فهرست نام‌های اشخاص

- آدم ۱۱۸
 ابراهیم ۸۸، ۴۸۱
 ابراهیم بن سيار النظام — النظام
 ابرقلس — برقلس
 ابن بابويه القمی (= ابوجعفر بن بابويه، ابوجعفر الصدوق، الصدوق) ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۳۲۶، ۳۲۹
 [ابن سینا] (= رئیس فلاسفة الاسلام، الشریک، الشریک الرئيس، الشریک الریاسی، الشریک فی الرئاسة، الشیخ، شیخ فلاسفة الاسلام)، ۲، ۷، ۱۹، ۲۳، ۳۵، ۳۲، ۳۶، ۴۲، ۴۶، ۵۲، ۵۴، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۷، ۸۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۳۳، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۷۰، ۴۷۲
 ابن عیینہ ۱۲۱
 ابوابراہیم، ابوابراہیم موسی بن جعفر، ۱۲۸، ۱۳۸
 ابوالبرکات، ابوالبرکات البغدادی، ۶، ۱۱، ۱۰۹، ۳۳۲
 ابوبصیر ۱۲۸
 ابوجعفر (ع) ۱۲۹
 ابوجعفر الکلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی — الکلینی
 ابوجعفر بن بابويه، ابوجعفر الصدوق، ابوجعفر الصدوق ابن بابويه القمی — ابن بابويه القمی
 ابوجعفران (= کلینی وابن بابويه)، ۱۳۷، ۳۲۶
 ابوالحسن الاشعری، ۳۱۷
 ابوالحسن، ابوالحسن الرضا(ع) — الرضا(ع)
 ابوالدرداء، ۱۲۶
 ابوعبدالله، ابوعبدالله الصادق ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۲۹
 ابوالقاسم البلخی — الکعبی
 [ابونصر الفارابی] (= الشریک التعلیمی، الشریک فی التعلیم، الشریک المعلم)، ۲۰، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۷۷، ۹۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۷۴، ۲۷۶، ۳۴۲، ۳۷۲، ۴۱۳، ۴۴۷
 احمد بن محمد بن ابی نصر ۱۲۹
 احمد بن محمد بن خالد ۱۳۰
 ارسطو، ارسطو طالس، ارسطو طاليس، ارسطاطالس، ارسطاطاليس، ارسطاطاليس المعلم، ارسطاطاليس
 الحکیم، ارسطوطاليس المعلم، ارسطاطاليس

- المعلم، (=المعلم ، المعلم الاول، معلم
الصناعة، معلم المشائين ومفيدهم، معلم
المشائية، معلم المشائية اليونانيين، معلم
اليونانيين، مفيد الصناعة، مفيد الصناعة و
معلمها، مفيد المشائين ومعلمهم) ،
١١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠
٣٤ ، ٣٧ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١١٩ ، ١٥٧ ، ١٦٢
١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٧٦ ، ٢١٩
٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦
٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٣٧٢ ، ٣٧٩ ، ٣٨٨ ، ٣٨٤
٣٩٩ ، ٤٠٨ ، ٤١١ ، ٤١٥ ، ٤٢٨ ، ٤٣٤
٤٤٤ .
- الاسكندر الافروديسي ٢٤ ، ٣٠ ، ٢٧١ .
اسكندرين فيلقوس ١٧٤
الاصبع بن نباتة ١٣٦ .
افلاطون ، افلاطون الشريف، افلاطن، افلاطن
الالهى المثال ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩
٣٠ ، ٦٧ ، ٩٥ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٥٨
١٥٩ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٨
١٦٩ ، ١٧٠ ، ٢٢٢ ، ٢٦١ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦
٤٣٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ .
- الامام ، امام المتشككين ، الامام المتشكك
المشكك العلامة — فخرالدين رازي
اماما الفلاسفة (=افلاطون وارسطو)، ٢٢٣ ،
٢٦١ .
- الاماما اليونانيين (=افلاطون وارسطو)، ٢٢٢
الامام حجة الاسلام — غزالي
امام الحكمة — افلاطون
امام المتكلمين — شهرستاني
اميرالمومنين — على (ع) .
- انباذقلس ٣٠
انكساغورس ٣٠
انكسيماس ٣٠
اميرس المقدم ٤٢٨ .
بارع المحصلين، بارع المحققين — نصيرالدين
طوسي
باقر داماد الحسيني ١ ، ٤٨٤ .
البخاري ١٢٧ .
برقلس (=ابرقلس) ٢٤ ، ٣٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣
بقراطيس ٢٧٤
بهمنيار بن مرزيان ١٠ ، ٦٥ ، ١٠٢ ، ٢١٢
٢٥٨ ، ٣٥٦ ، ٤١٤ .
البيضاوي ٤٦٧
التلميذ — بهمينارين مرزيان .
ثالس ٣٠
ثاسطيوس ٢٤ ، ٣٠ ، ١١٩ ، ٢٧١ .
جبرئيل ٤٠٣ ، ٤١٤ .
الجوغري ٣٣١ .
حسن بن محبوب ١٢٨ .
الحسن بن موسى الخشاب ١٢٨ .
الحسين بن فضل ١٢٢ .
الحسين بن محمد ١٢٩ .
الحسين بن عبد الرحمن ١٣١ .
خاتم الانبياء ، خاتم الانبياء والمرسلين، خاتم
النبيين — محمد (ص) .
خاتم البرعة، خاتم البرعة المحصلين، خاتم
برعة المحققين، خاتم المحصلين، خاتم
المحصلين البرعة، خاتم المحققين، خاتم
المحققين البرعة — نصيرالدين طوسي .
دارا ١٧٤ .
داود بن علي الهاشمي — اليعقوبي .

- ذعلب اليماني ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧ .
- ذوالقرنين ٩٩، ١٧٤ .
- راس الجالوت ١٣٠ .
- رئيس فلاسفة الاسلام — ابن سينا
- رئيس المحدثين — الكليني
- رسول الله — محمد (ص) .
- الرضا (ع) (= ابوالحسن، ابوالحسن الرضا)،
١٢٩، ١٣١، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ٣٢٨
- زراره ١٢٩ .
- سقراط، سقراطيس ٢٥، ٣٠، ١٥٠، ١٥٩، ١٥٧
- ١٦٣، ٢٧٤ .
- سيد البرايا، سيد المرسلين — محمد (ص) .
- الشارح (= شارح حكمة الاشراق) — قطب الدين شيرازي .
- شارح الاشارات — فخر الدين رازي .
- الشارح البارع — نصير الدين طوسي .
- شارح التلويحات — ابن كمونه
- الشارح الشريف — ميرسيد شريف جرجاني .
- شارح الملخص، والمحصل، كاتبي قزويني
- سيد شريف جرجاني الشريك، الشريك الرئيس، الشريك الرياسي . الشريك في الرياسة، شريكنا في الرياسة — ابن سينا .
- الشريك في التعليم، شريكنا في التعليم، الشريك المعلم، الشريك التعليمي — ابونصر فارابي -
- شريكانا في تعليم الحكمة ونفى رياستها (= ابونصر فارابي وابن سينا)، ٧٢، ١٩١، ٣٦٥ .
- [شهاب الدين سهروردي] (= شيخ الاشراق، شيخ اصحاب الذوق، شيخ اصحاب الذوق والتفريد، شيخ حزب الذوق،
- صاحب الاشراق، صاحب المطارحات، صاحب التلويحات، ١٠٢، ١٠٣، ١١٨، ١٦٣، ١٦٥، ١٨٥، ٢٧١، ٢٧٨، ٣٠٢، ٣٦٤، ٣٧٢، ٤١٧، ٤٦١، ٤٧٧ .
- [شهرزوري] ١٠٣، ١٦٣، ٣٧٢
- الشهرستاني (= امام المتكلمين، علامة المتكلمين، صاحب الملل والنحل)، ٣٠، ١٠٩، ١١٨
- ١٦٨، ٢٧١، ٢٧٣ .
- شيخ فلاسفة الاسلام — ابن سينا
- الشيخ الاقدم — كليني
- شيخا حكام الاسلام (= ابن سينا وفارابي)، ١٩١
- الشيخ اليوناني (= افلوطين، پلوتن)، ٢٤ .
- صاحب الاشراق، صاحب المطارحات
- صاحب التلويحات، صاحب المطارحات
- شهاب الدين سهروردي .
- صاحب الشجرة الالهية — شهرزوري .
- صاحب الملل والنحل — شهرستاني .
- الصدوق — ابن بابويه القمي
- صلاح بن حمزه ١٣٨ .
- صفوان بن يحيى ١٢٨، ٣٢٨ .
- عارف الروم (= مولانا جلال الدين رومي)، ٤٦٩
- عبد الأعلى مولي آل سام ١٣٠، ٣٣٠ .
- عبد الرحمن بن الحجلاج ١٢٨ .
- عبد الله بن سنان ١٣٠ .
- عبد الله بن طاهر ١٢٢ .
- علامة زمخشر (= جارا لله زمخشري)، ١٢١ .
- علامة فقها ننا (= علامه حلي حسن بن يوسف بن مطهر)، ٣٨٥ .

| | |
|------------------------------------|--|
| ٣٨٧، ٣٦٤، ٣٥٩، ٣٥٨، ٣٥٥، ٣٤٢ | [نصيرالدين طوسی] (=بارع المحصلين، بارع |
| ٤٧٢، ٤٧١، ٤٤٢، ٤٣٥، ٤٢٠، ٤٠٤ | المحققين، خاتم البرعة المحصلين، خاتم |
| ٤٩٦. | برعة المحققين، خاتم المحصلين، خاتم |
| نظام (=ابراهيم بن سيار)، ١١٨، ١٨٤. | المحصلين البرعة، خاتم المحققين، خاتم |
| نوح ٨٨، ١٠٥. | المحققين البرعة، الشارح البارع، البارع |
| النيشابوري ٤٦٧. | الشارح، الناقد البارع، الناقد البارع المحقق، |
| هرمس المقدم ١٧٥، ٤١٥. | الناقد المحقق البارع) ، ٩، ٢٣، ٤٢، |
| هشام بن الحكم ٣٢٨، ٣٢٩. | ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ٩٢، ٧٢، ٦٦، ٥٣ |
| يعقوب بن جعفر الجعفری ١٢٨. | ٣٠٤، ٢٦٦، ٢٣٢، ١٧٠، ١٦٤، ١٥٥ |
| اليقوينی ١٣٠. | ٣٤١، ٣٤٠، ٣٣٣، ٣٢٠، ٣١٦، ٣١٠ |

فهرست نامهای گروهها و فرقها

- آل سام . ۱۳۰
الارسطاطالسيين ۳۵، ۳۴، ۲۸۹، ۴۵۶ .
الاشاعرة، الاشعرية ۳۰، ۲۵۵، ۳۱۱، ۳۳۳،
۳۳۹، ۳۴۲، ۳۵۸، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۶۸
اصحاب ارسطاطاليس — الارسطاطالسيين
اصحاب الكمون والبروز، اصحاب الكمون و
الظهور، ۱۱۸ .
الافلاطونيين ۲۶، ۳۴، ۲۸۹ .
اهل ايثنيه ويونان ۳۰ .
اهل السنة ۳۴۱ .
اهل ملطيه ۳۰ .
بنوهاشم ۱۳۸، ۱۴۰ .
الثنوية ۱۳۳، ۱۳۴ .
الدهرية ۲۷۴ .
الديمقراطييه ۲۰۱ .
الرافضة ۱۲۷ .
رواقية الفلاسفة ۲۶۱ .
الرياضيين من الفلاسفة ۲۹۱ .
المشائين، المشائيه ۶۷، ۲۸۹ .
المعتزلة ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۱۰۱، ۱۱۸
۲۵۹، ۲۶۱، ۳۱۷، ۳۳۲، ۳۳۳
۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۸، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۴۴
المعطلة ۳۰ .
اليهود ۱۲۰، ۱۲۲ .

فهرست نامهای کتابها

- اثبات العقل ٣٨٧ .
 اثولوجيا ١١١، ٢٨، ٩٥، ٩٩، ١١٩، ١٦٣، ١٦٥،
 ٣٦٤، ٣٧٢، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٠،
 ٤٠١، ٤٠٨، ٤٢٨، ٤٤٧، ٤٦١ .
 اجوبة الاسئلة القانونية ٣٤ .
 احياء العلوم ١٢٧ .
 الاشارات ٥، ٩، ١٩، ٥٢، ٥٤، ٧١، ١٦٤،
 ٢٥٢، ٣٥٤، ٤٠٨، ٤١٩، ٤٣٩ .
 اعتمال العقل ٣٩ .
 الافق المبين ١٥، ٢٣، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٧،
 ٦٠، ٨٥، ١٤٦، ٢٠٦، ٢١٤، ٢٤٠،
 ٢٤٣، ٢٨٣، ٢٩٧، ٤٦٥ .
 الهيات الشفا—الشفا
 انجيل اهل البيت عليهم السلام — الصحيفة
 السجادية .
 انموذج العلوم ١٠٩ .
 الايقاظات ٣٢٥، ٤٤٣، ٤٧٣، ٤٧٤ .
 الاياماضات والتشريقات ١٥، ٢٣، ٧٢، ٨٥،
 ١١١، ١٩١، ٢٢٧، ٢٦٥، ٣٦٤ .
 التجريد ١٠٩ .
 التحصيل ١٠، ٢٠٢، ٢١٢، ٢٥٨، ٣٥٦،
 ٤١٤، ٤٢٦ .
 التعليقات (ابن سينا) ٤، ٧، ٢٣، ٢٥، ٣٢،
 ٣٦، ٤٢، ٥٢، ٦٥، ٧٦، ٨٧، ٩٩،
 ١٧١، ١٧٨، ١٨١، ١٩١، ٢٥٩، ٢٦١،
 ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٨٦، ٣٣٤، ٣٣٩، ٣٥٤،
 ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٩٠، ٣٩٣، ٤٣٧،
 ٤٣٩، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٥٢، ٤٥٤،
 ٤٦٣، ٤٦٤ .
 التعليقات (فارابي)، ٩٩، ١٩٢، ٤٤٧ .
 التفسير الكبير ١٢٦، ٤٠٩ .
 التقديسات ٥٠، ٦٨، ٧٤، ٧٦، ١٥٣، ٢١٩،
 ٣٢٦، ٣٦٢، ٣٧٢، ٣٧٨ .
 تقويم الايمان (= التقويمات، والتصحيحات،
 التصحيحات والتقويمات)، ٦٠، ٧٢، ٧٦،
 ١٦٢، ١٩٠، ٢٣٤، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥،
 ٣٧٢ .
 التلويعات ٢١، ١٠٣، ٢٨٧، ٣٠٢، ٣٦٤،
 ٣٧٢، ٤٦١، ٤٧٧ .
 التنزيل، التنزيل الحكيم، التنزيل الكريم،
 التنزيل الكريم الالهي — القرآن الكريم .
 التوحيد ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧،
 ١٣٩، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٢٩ .
 تهافت (= تهافت الفلاسفة)، ٣٠٣ .
 ثولوجيا—اثولوجيا
 الجامع الكافي—الكافي
 الجدل (كتاب فن...) —طونيكا .
 الجذوات والمواقيت ٤٥١ .
 الجمع بين الرايين ٢٧، ١٦٢، ١٦٤، ٢٧٤،
 ٢٧٦، ٣٤٢ .
 حاشية الاشارات ١٨٦ .
 الحدود (رسالة...)، ٤٠٢، ٤٠٣ .
 حكمة الاشراق ١٠٣، ١٦٣، ٣٦٤، ٣٧٢،
 ٣٧٣، ٤١٧ .

- خلصة الملكوت ٨٥، ١٨٠، ٢٦٩.
 الرواشح السماوية ٣٢٥، ٣٤٣.
 زبور آل محمد—الصحيفة السجادية.
 سدرۃ المنتهى ٤٥٩.
 السماء والعالم ٢٧، ٢٨، ٢٥٩، ٣٧٢، ٣٧٩.
 ٤١٥.
 السماع الطبيعي ٢٨، ١٥٧.
 سمع الكيان ٣٤، ١٠٢.
 سوفسطيقا ٢٧٧.
 الشجرة الالهية ١، ١٦٣، ٣٧٢.
 الشرح—شرح الاشارات
 شرح الاشارات (نصير الدين الطوسي)، ٩، ٢٣،
 ٥٣، ٦٦، ٧٢، ٩٢، ١٥٥، ١٩٢، ٢٦٦.
 ٢٨٧، ٣١٠، ٣١٦، ٣٣٣، ٣٥٥، ٣٦١.
 ٣٦٤٠، ٤٢٠، ٤٣٥، ٤٤٢، ٤٨١.
 شرح الاشارات (فخر الدين الرازي)، ٢١، ٢٨٧.
 ٤١٩، ٤٤٢، ٤٤٤.
 شرح تجريد العقائد، ٣٨٥.
 شرح حكمة الاشراف ٣٧٤.
 شرح رسالة مسألة العلم، ١٤، ٣٢٠، ٣٣٣.
 ٣٤٢، ٤٧٢.
 شرح عيون الحكمة ١٤، ١٠٤.
 شرح المحصل ١٠٧.
 شرح المقاصد ٤٠٤.
 شرح الملخص، ٣٥٣.
 شرح المواقف ١٠٨.
 شرح الهيكل ٣٧٥.
 الشفاء ٢، ٣، ٥، ٨، ٩، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٧،
 ٢٩، ٣٤، ٤٢، ٤٥، ٤٦، ٥٢، ٥٤،
 ٥٥، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧١،
- ٧٦، ٨٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٦، ١١٤،
 ١١٩، ١٤٥، ١٥٥، ١٥٨، ١٦١، ١٦٤،
 ١٦٩، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٦، ١٩٢، ٢٠٧،
 ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٥٥،
 ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٩، ٢٧٥،
 ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٤٨،
 ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٨٨، ٣٩٠،
 ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٨، ٤١٥، ٤١٨،
 ٤١٩، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٥٤، ٤٧٢.
 الصحاح، ٣٣١.
 صحيح البخارى ١٢٧.
 صحيح مسلم ١٢٧.
 الصحيفة السجادية ٤١٣، ٤٥٩.
 الصحيفة الملكوتية—الايماضات والتشريقات
 الصراط المستقيم ١٥، ٢٣، ٢١٢، ٢٨٦، ٢٤٠،
 طبيعات النجاة—النجاة
 طونيقا، (= كتاب الجدل)—الشفاء
 طيماوس ٢٨، ١٦٩.
 عيون اخبار الرضا ٣٢٦.
 عيون الحكمة ٩.
 القيسات ٤٨٤.
 الفصوص ٢٠، ٩٩، ١١٣، ٤٤٧، ٤٤٩،
 الفصول ٣٠٤.
 فى الربوبية—اثولوجيا.
 فى فائدة الدعاء والزيارۃ (رسالة...)، ٤٥٦.
 فى قدم العالم (الرسالة المعمولة...)، ٣٤، ٣٦.
 قاطيغورياس ، (= كتاب المقولات)—الشفاء
 القرآن الكريم ١٩، ١٢١، ١٢٤، ٣٠٦، ٣٢٤،
 ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٨٧، ٣٩٦، ٤٠١،
 ٤٠٣، ٤٣٠، ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٤، ٤٢٠،

- المعلقات على الهيئات الشفاء ٢٣، ٢٦٥.
- المعلقات على زبور آل محمد ٤٥٩.
- المخلص ٧٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ٣٧٢، ٤٠٣.
- الملل والنحل ٣، ١١٨، ١٦٨، ١٨٥، ٢٧١، ٢٧٤.
- المناهج والبيانات ١٨٥.
- منطق الاشارات—الاشارات
- نبراس الضياء في شرح البداء واثبات جدوى الدعاء ١٢٧، ٤٥١.
- النجاة ٥، ٩، ٢٣، ٣٥، ٣٦، ٧٦، ١٠٢، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٢، ٢٢٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٥، ٣٨٨، ٤٥٤.
- النفس (... من طبيعات الشفاء)—الشفاء.
- النقد (= نقد المحصل).
- نقد التنزيل (= تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار). ٦٦.
- نقد المحصل ٢٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٧٠، ١٧١، ٢٣٢، ٢٦٦، ٢٨٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٩، ٤٠٤، ٤٦٩، ٤٧١.
- نهاية الاقدام ٣٠.
- نهج البلاغة ١٣٩.
- النبروزية (الرسالة...) ٤٥١.
- ٤٤١، ٤٤٣، ٤٥٠، ٤٥٨، ٤٧٧، ٤٨١، القواعد، ١٣٧.
- الكافي ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٠.
- كتاب الله الكريم الحكيم—القران الكريم.
- الكشاف ١٢١، ١٢٢.
- الكلمة الالهية ٤٦٢.
- ما بعد الطبيعة ٤٦، ١٦٢.
- المباحث المشرقية ١٠٤، ١١٠، ٣١١، ٣٥٢، ٣٦٤، ٣٧٢، ٤٤٧.
- المبدء والمعاد ٣٥، ٣٦، ٢٦٤، ٢٦٨، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٧، ٤٦١، ٤٧٠.
- المثنوى ٤٦٩.
- المحاضرات ٥، ٨٣، ٢٥٢، ٣٩١.
- المحصل ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٧٠، ٢٨٧، ٣٥٨، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٦٥، ٤٧١، ٤٧٢.
- المصارعة ٣.
- مصارع المصارع ٣، ٥٣.
- المطارحات ١٠، ٢١، ٤٧، ٦٧، ٩٠، ١٠٢، ١٦٣، ٣٠٢، ٣٦٤، ٣٧٢، ٣٧٩.
- المطالب العالية ٤٥٦.
- المعتبر ٦.

Although Dāmād has shown a special preoccupation with this realm of pure time and has brought some palpably cogent considerations to prove the categorical, i.e., extra-essential and non-temporal origination of the world in *dahr*, he seems to have spent little time on going deeper into the nature of *dahr* itself and working out its implications, for example, for the problems of causation, movement, will, immortality, etc. It appears that, although his philosophical impulse and acuteness are certainly genuine and are clearly brought out in his refinement of many philosophical concepts, his overriding conscious aim is theological; and, once he has proved the *dahrī* origination of the world and set it categorically at a different level of being from God, he does not pursue the question of the nature of *dahr* as such much further. In his various proofs for the establishment of *dahr*, he seeks to prove, for example, that Intelligences and heavenly spheres must really exist in *dahr*, that the real existence of temporal things is also in *dahr*, that the true being of general ideas (*al-ṭabāʾiʿ al-mursala*) is also in *dahr*, and, finally, that time itself exists in *dahr*.

However, all these constitute many arguments *to prove* the existence of *dahr*, rather than a systematic enquiry into the nature of *dahr* and its contents. For this reason, even though several of his proofs seem to me completely valid, I think that because of his lack of attempt to systematically discuss the nature and implications of *dahr*, this rare and, indeed, original philosophical insight has appeared to many as something unintelligible and perhaps even artificial. My purpose in this paper has been to show that Dāmād's theory of *dahr* is in itself highly intelligible and philosophically meaningful and original, quite apart from the fact that it was not systematically worked out in terms of its implications for the great problems of philosophy. There Dāmād differs from Mullā Ṣadrā, who worked out in full the implications of his theory of the primordality and systematic ambiguity of existence. This does not, however, mean that Dāmād's own philosophy is exhausted by his elliptically formulated doctrine of *dahr*; for, after examining his *al-Qabasāt*, I am convinced that there are many additional profound ideas in his philosophical system, all of which merit further investigation.

natural priority the characteristic that it also has reference to existence—indeed, it has reference to *necessary* existence since the complete efficient cause necessarily produces its effect—although, of course, the priority that we are discussing here is only a logical priority.³⁵

I have been able to speak of these three priorities at the conceptual level because in the contingent realm there is a duality between concept and reality, between logical being and existential being. When we come to God, however, we find that His actual existence is His essence and that in this case there is no duality of nature whatsoever but pure existential unity.³⁶ This being the case, the proposition that the world is conceptually or essentially posterior to God necessarily entails or is, indeed, identical with the further proposition that the world is existentially posterior to God. It is this existential, not just conceptual or logical posteriority (*ta'akhhur-dhāti*) of the world vis à vis God that means that *in its actual existence*, not just in its concept, the world suffers from a rupture with God's being and that the being of the world must necessarily be preceded by a real, though non-temporal non-existence. It, then, must exist with its contents in *dahr* and not in pure eternity:

The priority of the being of the cause, particularly of the efficient cause, over the being of its effect, in a logical sense, i.e., at the conceptual level, is among those truths that come naturally to rationally healthy minds and all the philosophers and thinkers are agreed upon it. The effect does not exist at the level of the being of the efficient cause, since existence reaches the effect from the cause, but both exist simultaneously at the level of the effect—in existential reality, not just at the level of concept.

The macrocosm, then, with all the parts of its total system, is absolutely posterior to the level of God's being, the Creator, the Maker, exalted be His name. And when it has become clear that the existence categorically rooted in eternal reality is identically the essence of the Creator, then, *in His case*, the conceptual level and the level of existential reality coalesce fully, and, in all respects, His real, eternal existence is identically the same as His conceptual being. For the Divine Realm, being categorically rooted in existential reality is the exact analogue of the (conceptual) essence of man or of Intelligence in the contingent world, for example.

Hence the posteriority of the world vis à vis the *conceptual* level of God's being, which is the posteriority of an effect (vis à vis its cause) is exactly the kind of posteriority that involves a rupture or a hiatus (*infikāk*) in relation to His *truly existential being*, while God's precedence as cause over the world at the *conceptual* level is identically the precedence of His unique existence in external reality. [What has just been said about causal priority and posteriority] also applies to priority and posteriority by essence—indeed to the entirety of essential priorities and posteriorities (including priority and posteriority by nature).

The conceptual posteriority [of the world]—whether or not it is caused by essence or by natural order—in all its forms is reducible to existential hiatus in *dahr*, while God's conceptual priority in all its forms—causal, by essence or by natural order—is reducible to His unique existence in eternity (*sarmad*). No analogy can be correctly drawn between the Divine relationship with the world and the relationship of the sun to its rays . . . as so many wag their tongues and gibber; for you already know that, in the case of the sun, its conceptual being is not identical with its real, existential being, as is the case with the Divine Realm. So is the case with the analogy of the movement of the hand wearing a ring.³⁷

³⁵ See n. 33 above, and *ibid.*, p. 68, lines 18 ff.

³⁷ *Ibid.*, p. 75, line 4–p. 76, line 6.

³⁶ *Ibid.*, p. 49, line 5–p. 51, line 9.

is not applied to both with fundamental equivocality.³⁰ This distinction also lies at the root of his theory of essence and existence. But since Ibn Sīnā, generally speaking, like all the preceding philosophers, could divide reality only into two categories, the eternal and the temporal and he could not put the Intelligences into the temporal realm, he put them in the realm of eternity or *sarmad*, the level where God is. His talk of *dahr* and his statement that heavenly spheres are in *dahr* since they are preceded by an actual but non-temporal non-existence, appears both as isolated and oscillating, since no substantive consequences are drawn from this for a third level of existence in pure time or perpetuity. Add to this what we have said above, viz., that he also described contingency in purely nominal or logical terms (*‘ind al-dhihn*), without any existential counterpart, and the Intelligences at least threaten to become identical with God, the source of both their essence and existence! It is this which Dāmād's *dahr* purports to remedy by proving a real, existential hiatus between God and the world including the transcendental Intelligences. We shall now turn to Dāmād's argument constructed on the basis of his threefold analysis of conceptual or logical priority and the existential contingency of the world resulting from it.

I have thus far implied that the term "conceptual priority (*al-taqaddum bi'l martaba al-‘aqliya*)" was the equivalent of the expression "priority by essence." Strictly speaking, this is not correct since conceptual priority is only one of the three forms of essential priority (*raqaddum bi'l dhāt*), viz., priority by nature, by existence, and by concept, which are all distinguishable within essential priority. It is true that al-Suhrawardī,³¹ in view of the fact that existence is a mental abstraction to which nothing corresponds in reality, wanted to restrict conceptual or logical priority to priority by essence; but even though existence is a mental abstraction, it is a fact of our experience and as such cannot be ignored. Priority by nature (*bi'l-tab‘*) and by existence or, rather, causation (*bi'l-‘illiya*), therefore, must be acknowledged.³² Priority by essence means that a certain essence is constituted logically before another; for example, the essence of animal is constituted before that of man or the essence of a line is constituted before that of a triangle. The same examples also illustrate³³ priority by nature or natural position, with a difference. The difference is that an essence, as such, exists only in the conceptual realm and has no reference to real, existential reality unless it is caused to exist. When it does exist in the external world, it is accompanied and surrounded by certain extrinsic attachments, but its pure being can be studied and disentangled from them and referred to its purely logical being.³⁴ Priority by nature, on the other hand, although it is still in the conceptual realm, carries within it reference to existence; for example, the existence of a triangle presupposes the existence of a line—even though, of course, lines may exist in actual reality simultaneously with, and not before, a triangle.

Finally, priority of a cause is universally assumed over its effect. The fact is that whereas an effect does not exist at the level of its cause, a cause does exist at the level of its effect. This phenomenon of simultaneity-cum-priority may also be found in the case of priority by essence and priority by nature; for example a line and a triangle may exist simultaneously, but a line can also exist separately from a triangle, whereas in the case of cause-effect, this separation is impossible. Causal priority also shares with

³⁰ See reference in n. 14 above.

³¹ *Al-Qabasāt*, p. 67, lines 1 ff.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 63, line 10–p. 64, line 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 47, line 15–p. 49, line 3.

sphere is also the second Intelligence, since both are caused by the first Intelligence which causes them in accordance with its different aspects (*is'tibārāt*), viz., its contingency by itself and necessity by the other, viz., God. Further, these different aspects of the first Intelligence itself must be caused by different aspects of God Himself, since one simple cause can produce only one effect, according to the philosophers' principle. In fact, every cause, in so far as it produces an effect, is, as such, simple; and a cause can be said to produce different effects only thanks to its different aspects, each of which is a simple cause. God, therefore, although He is one single being in Himself, must be regarded as having different aspects in order to cause the different aspects of the first Intelligence. When the first Intelligence causes the highest sphere on the one hand and the second Intelligence on the other, this is also because although it is one single being, it has different aspects, and each of the aspects is a cause. This means that the direct multiple effects of a single being are mutually interdependent (*mutalāzim*) thanks to the different aspects of that single being. If, however, the highest sphere and the second Intelligence mutually entail each other and the highest sphere is admitted to be preceded by actual but non-temporal non-existence, then surely, the second Intelligence must also be admitted to be preceded by actual non-existence—otherwise, they cannot entail each other. Further, if the second Intelligence is preceded by actual non-existence and not just by conceptual non-existence, then so must be the case with the first Intelligence itself. There is no intrinsic difference not only among Intelligences but between eternal Intelligences on the one hand, and eternal spheres on the other: all eternals must be originated at the level of *dahr* together. It would be illogical to say that certain eternals actually originate before others in *dahr* even though, of course, at the level of conceptual or essential origination, some have priority over the others. In their actual origination, eternals encounter no impedence which is the fate of only those beings which suffer from not only essential contingency (*al-imbkān al-dhātī*), but also the contingency of potentiality (*al-imbkān al-isti'dādī*), since potentiality needs actualization and hence requires time.²⁹

This proves, for Dāmād, that the basis (*milāk*) of existence in *dahr*, i.e., to be originated after a temporally non-quantified non-existence, is essential or conceptual origination itself; and since everything other than God is characterized by this kind of origination, thanks to its dual nature which is to be a composite of essence and existence, everything other than God must exist in *dahr* and nothing can exist in *sarmad*, where God alone exists. This is certainly a radical modification of Ibn Sīnā's doctrine, but it is a modification made more possible by Ibn Sīnā's own doctrine of emanation where God is absolutely simple, where from one simple being only one simple being can flow, where the first emanent, the first Intelligence, is not quite simple and where, finally, both the Intelligences and the spheres are eternal and the latter are preceded by an actual non-existence, not just a conceptual one which characterizes only the Intelligences.

There is no doubt, therefore, that, although Dāmād has drastically changed this particular theory of Ibn Sīnā's, the overall effect of Dāmād's concept of *dahrī* origination is, to my mind, quite in line with Ibn Sīnā's general intent. The whole idea behind the latter's concept of contingency is to radically demarcate God, the self-necessary Existent, from all the rest of existents, including the Intelligences. He has insisted that original being and borrowed being can never be the same in nature, even though the term "being"

²⁹ Ibid., p. 220, line 11–p. 222, line 6.

origination which is a pure event occurring in pure time and is preceded by a pure, i.e., non-temporal, non-existence. There are two more proofs among several advanced by Dāmād worthy of mention, because, in my view, they are particularly effective support of his thesis—one constructed on the basis of Ibn Sīnā's own statements and the other through an analysis of conceptual priority (*taqaddum bi'l dhāt*) and its application to the being of God.

Although, as stated above, the over-all impression left by Ibn Sīnā is that beings are either eternal or temporal (among the eternal, God is self-necessary while others are contingent in themselves but necessary through God), he nevertheless states that some eternal are not preceded by actual non-being at all while others are so preceded even though they are non-temporal. The first category consists of the transcendental Intelligences, while the second apparently includes the heavenly spheres along with their souls. Here are Ibn Sīnā's words:

The originated beings which are non-temporal are either those whose existence comes after an absolute non-existence or those whose existence comes after a non-absolute non-existence—indeed, in the latter it comes after a particular non-existence in relation to an existent matter (i.e., wherein it is first non-existent and then becomes existent, but without involving time). . . . Now, if its existence supervenes upon absolute non-existence, its emanation from its cause is called "simple origination (*ibdāʿ*)," this being the most excellent manner of bestowing existence since, in this case, non-existence has been simply prevented (and not just removed) and existence has been imposed. If non-existence could have actually found its way there, preceding existence, then the origination of such a thing would have been impossible except through matter.²⁷

Dāmād explains that "absolute non-existence" here means that which can co-exist with existence—the one being from the side of a thing's essence and the other being from God—while "particular or restricted non-existence" means when it cannot co-exist with existence but must be replaced by it.²⁸

Let us remember that both these types of origination belong to the category of "conceptual priority (*taqaddum bi'l martaba al-ʿaqliya*)" and "essential origination (*taqaddum bi'l dhāt*)" both are eternal, and yet the one is not preceded by any actual non-existence while the other is. It is this second which has an existential rupture with God's being, which leads Dāmād to his postulate of *dahr* and which Ibn Sīnā also, to all appearances, puts at the level of *dahr*—since it cannot belong to the realm of time, being supra-temporal, on the one hand, and yet cannot belong to the realm of simple eternity because its existence is preceded by actual non-existence. The doctrine of *dahr* is thus available to Dāmād ready-made, indeed—but for one important difficulty: apparently Ibn Sīnā puts in *dahr* only the heavenly spheres and time itself as a whole, while he puts the transcendental Intelligences in the realm of simple or pure eternity. Dāmād must interpret and reconstruct Ibn Sīnā's doctrine in such a way that all "essential contingency (*al-imkān al-dhātī*)" entails a real dislocation of being with God and is preceded by actual non-existence, whether heavenly spheres or Intelligences.

We start with the premise that the highest sphere with its soul is originated in *dahr* and is preceded by non-existence, as Ibn Sīnā himself admits. But coeval with the highest

²⁷ Ibid., quotation p. 3, line 12–p. 4, line 2.

²⁸ Ibid., p. 4, lines 3–4; for a criticism of Ibn Sīnā and Al-Fārābī, see *ibid.*, p. 77, lines 12 ff.

down into *dahr*, it translates itself into *ḥudūth*; but the fact is that when an essence is translated into external existence, it can no longer remain in the state of pure contingency or *imkān* but must develop a rupture (*infikāk*) with God's being—such that its existence must be preceded by not just mental and nominal, but real and categorical non-existence (*al-ʿadam al-ṣurāḥ al-bātt*). The status of being of this kind of *ḥudūth*, or origination, is *dahr* where *all* real entities except God have their existence.

Ibn Sinā, as I stated at the beginning of this paper, had spoken of *dahr* besides eternity or *sarmad* and *zamān* or time, but as I have indicated, his statements oscillated greatly between making *dahr* a part of *sarmad*, on the one hand, and making it something between *sarmad* and *zamān* on the other. There is no doubt that on the whole, Ibn Sinā makes only two categories of all being, viz., eternal and temporals and puts in the first category, in addition to God, not only the Universal Intelligences, but at least sometimes the highest sphere also, because the sphere is, in one aspect, eternal and in another aspect (i.e., in so far as it moves) non-eternal; he states categorically that the relationship of the eternal to the eternal is *sarmad* while the relationship of the eternal to time is *dahr*, and *dahr* itself is a type or a part of *sarmad*.²⁶ Although he emphasizes the gulf between the self-necessary God and the contingent world, particularly the Intelligences, nevertheless, he also describes the dependence relationship of the latter to the former as being "mental" and "logical" only. This, coupled with the fact that he could talk only in terms of either eternal or temporals, leaves the firm impression that for Ibn Sinā the difference between God and the Intelligences, in particular, was only logical or nominal.

It is against this background that the meaning of Dāmād's doctrine of *dahr* is thrown into full relief. It was undoubtedly also facilitated by the fact that in the post-Ibn Sinā philosophical development of essentialism, Ibn Sinā's term *bi'l dhāt* (which means "by itself" or "in itself") came to be taken to mean "by its essence"; and when one asserted the priority of essence over existence, one came to regard essences after Ibn ʿArabī as God's concomitances constituted by a relationship of dependence upon Him and having no separate being from Him. This being the case, it was not difficult for Mir Dāmād to show that while essences which have no positive existence are only "essentially contingent (*ḥādīth* or *mumkin bi'l dhāt*)," when these are translated into positive and real existents, these existents develop real *ḥudūth* or categorical origination in *dahr* where they are preceded by categorical non-existence; otherwise there will be no difference between their positive existence and the non-existent status of essences. Later, when Mullā Ṣadrā rejects the priority of essences over existents and asserts the opposite, he lifts the Intelligences from the realm of *ḥudūth* or origination and makes them part of Godhead, as His Attributes, a fact which is by no means accidental but is dictated by Ṣadrā's position, just as Dāmād's positing them in *dahr*, the realm of pure origination, is also not an accident but is dictated by Ibn Sinā's doctrine and its subsequent development by the essentialist philosophers.

We have now proven *dahr* both by descending from God's eternity and the world of essences, on the one hand, and ascending from the realm of time on the other. The central point of these considerations is that it is neither the purely conceptual origination of the essence, nor the quantified flow of time that gives us the true nature of real

²⁶ Ibid., p. 9, lines 7-8; p. 8, line 17.

suppose God's being while God's being does not presuppose theirs: they depend upon God, not God upon them. This is exactly what Dāmād means by *taqaddum dhātī* (essential or logical priority) and *ḥudūth dhātī* (essential or logical origination). Since, however, these essences co-exist with God as necessary concomitants of His being, they cannot be called "really originated" but only technically originated, since there is no real, existential rupture between them and between God's being—indeed, they do not "exist" separate from God. Therefore, when one says, for example, that "man is originated," one can mean two things: either that the essence of man is originated, which simply means that this essence, like others, depends upon God. Since essences are known through reason, they are said to be only "at the level of reason (*bi'l-martaba al-ʿaqliyya*)" as opposed to the level of real, positive being. Essences, therefore, are doubly non-existent in a positive sense, since, first, they are only "with God" as necessary and posterior consequences of His being and having no existence of their own; secondly, their being is known only through reason, i.e., they exist for reason only and have no real and positive being.

Secondly, by my proposition "man is originated," I mean the real, positive existence of man which is separate from God's own existence and is caused by it in a real sense and do not mean the essence of man which is only a concomitant of God's existence and not separate from Him. This second sense of origination is the real meaning of origination; for where essences are merely contingent (*mumkin*), positive "existents" are truly originated (*ḥādith*). They imply a genuine rupture from and discontinuity with (*infikāk*) the peculiar being of God, since they are not just necessary concomitants of God's being, having no positive and separate existence of their own like heat in relation to fire, but possessing positive being of their own like Intelligences, heavenly spheres, men, etc. These positive existents are truly caused by God and are His effects, not just His concomitants such as pure essences. Since these positive existents exist in themselves, are truly caused by God, and are really originated, they cannot exist at the level of God's eternity (*sarmad*); but the discontinuity of their being with God's requires that they exist at a lower level of being which Dāmād calls *dahr*.²⁵

The realm of *dahr*, then, is real but pure origination: real because it is not just nominal origination like the origination of essences from God and pure because this occurs in pure time or perpetuity without the extension or quantification of time. The reason for the existence of *dahr* is that positive existence ("in the heart of reality [*fi kabid al-ʿayān*]" and "the verity of external existence [*fi haqq al-wāqīʿ*]"") as opposed to a mere relationship of dependence upon or concomitance to God, requires a real movement in the nature of existence, a fundamental ontological event which brings the being of the world from the unadulterated innocence of the essences into temporally eternal existence. This "twist" in the nature of existence involves a rupture with God's eternal being and is characterized by *ḥudūth* or real origination, where existence is really preceded by non-existence. This can occur only in *dahr* and not in *sarmad*. It is, however, true that on occasion Dāmād expresses this argument the other way around and says that it is of the nature of essential contingency (*al-imkān al-dhātī*) that it *expresses itself* as *dahrī* origination, when it comes down to the level of *dahr* (see par. 2 of the quotation given above, p. 144). This, *prima facie*, means that when essential contingency comes

²⁵ See also *ibid.*, p. 87, line 12–p. 88, line 9.

Dāmād's theory of *ḥudūth dahri* was untenable, his pupil, Mullā Ṣadrā did not adopt it²¹ and formulated a correct theory of the real origination of the world. (In my work *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, I have demonstrated the great sophistication and originality of Mullā Ṣadrā's philosophical system and have also pointed out and discussed the inadequacy of his doctrine of the origination of the world.)²²

Dāmād, in fact, holds that it is not in the temporal nature of events but rather in their nature as contingents that the true source of real *ḥudūth* is to be sought, thus departing from the traditional view of contingency:

It is a clearly ascertained fact that the contingency of potentiality (which exists in material things only as distinguished from pure contingency which characterizes non-material beings), as such, is a necessary accompaniment of movements, while the simple requirement of time is that for which a potentiality exists is not actualized while that potentiality lasts. The precedence of potentiality over that of which it is the potentiality, accordingly, is a temporally quantified precedence. Therefore, this alone does not render it impossible that the potentiality, the matter that bears this potentiality, and that for which this potentiality exists, all may exist together in *dahr* (without any priority or posteriority, since there is no quantified time in *dahr*) in a *dahri* co-existence and that the antecedence of matter and its potentiality over that of which it is potentiality be a purely natural antecedence (*bi'l ṭabʿ*), like the antecedence of the number two over three, for example)²³ and not a real *dahri* antecedence (like that of cause over its effect, for example).

Hence, the contingency of potentiality, as such, in relation to that for whose actual existence it is a potentiality, is neither antagonistic to its *dahri* origination (since they can co-exist there), nor required by it. Therefore, we say that but for the fact that the nature of essential contingency itself (*al imkān al-dhātī*, as distinguished from contingency of potentiality, *al imkān al-isti'dādī*) forbids the eternity of the existence (of a contingent) in *dahr*, [the being of] that for which the potentiality exists would be characterized only by a mental or logical origination, in view of its pure contingency, while (at the level of time) it would be characterized by temporal origination in view of its contingency of potentiality.

In that case, something which comes into being through the contingency of potentiality (i.e., has material existence in time) would combine in itself temporal origination with a *dahri* eternity. Nobody, however, will plunge into permitting this kind of view, except one who takes leave of his rational constitution and gives up his natural balance.²⁴

This kind of crucial passage makes it abundantly clear that each of the three levels of existence imposes its own characteristic logic on the contents that exist there, although there is a causational connection among these levels. First of all, there is the level of *sarmad*, or eternity, where only God exists; and there also "are" at this level essences of all things. Dāmād, who is in the tradition of essentialism (as opposed to his pupil Mullā Ṣadrā who is an existentialist with a vengeance) believes that prior to their positive, real existence, essences exist with God and are caused by Him. These do not possess real existence but simply "are there" with God just as our thoughts are with us, having no real separate existence of their own. But these essences represent a kind of logical posteriority to God's being, if not a real, separate posteriority, because they pre-

²¹ Ibid., p. 15, lines 13-15.

²² See my *Philosophy of Mulla Ṣadrā*, p. 12, lines 4 f.; p. 77, last par.; p. 89, lines 8 f.

²³ For "natural priority or priority in natural order (*taqaddum bi'l ṭabʿ*)" see nn. 32 and 33 below.

²⁴ *Al-Qabasāt*, p. 226, lines 3-14.

order to be contradictories, both the existence and non-existence have to be simultaneous—just as A's existence in his home is not contradictory to his non-existence in the market, since in order for A's existence and non-existence to be contradictory, these states must occur *in the same place*.¹⁸ There is no doubt, however, that both the existence and non-existence of a thing are contradictory; if their "contradictoriness" cannot be established at the level of temporal existence, then it must be established at the level of pure time, which, as I have shown, contains the order of real being (as opposed to the purely logical one) without temporal extension. This is *dahr*. In *dahr*, it is correct to say that the non-existence of a thing is antecedent, or prior to, or precedes its existence, but this antecedence, or priority, or precedence is not *temporal* but exists in pure time. If one speaks in terms of time, then they are "together" in *dahr*. Nor is precedence or priority purely logical so that the origination in *dahr* might be construed as "essential origination" (*ḥudūth dhātī*) which has been spoken of earlier and *against* whose implications of a purely logical priority of non-being over being Dāmād formulated his doctrine of *real* origination in *dahr*, a theory implying a rupture or dislocation of being between God and the world. Indeed, the theory of *ḥudūth dhātī* or the logical priority of the non-being of a thing over its being—which has been held to be purely "mental"—involves no contradiction (just as the temporal antecedence of non-being to being has also been shown to involve no contradiction), since the non-being in this case is in respect of the thing taken in itself, as divorced from its cause, while the positive being is in respect of the cause of the thing. Since these two respects of being and non-being are different, there is no contradiction, for, as stated above, in order to be contradictory, all aspects of a thing have to be the same. This also shows that the name "logical" often used in this context is a misnomer, since logical contradiction is absolute and does not have reference to different aspects.

Jalāl al-Dīn Āshtiyānī rejects Dāmād's theory of *ḥudūth dahrī* as spurious and asserts that whatever Dāmād wanted to achieve through his concept of *ḥudūth dahrī* can be explained through *ḥudūth dhātī*.¹⁹ Yet, Āshtiyānī firmly holds to the traditional description of *ḥudūth dhātī* as being purely logical (*bī'l-martaba al-ʿaqliya*) or mental (*ʿind al-dhihn*). Dāmād, while *prima facie* accepting this definition of *ḥudūth dhātī* found it justifiably insufficient to prove this *ḥudūth* and, in his search for real *ḥudūth*, came to formulate his doctrine of *ḥudūth dahrī*, since temporal origination has been shown to be a meaningless concept, time itself being irrelevant to origination. Whether one accepts Dāmād's theory of *dahr* or not, one must accept that the *traditional* view of *ḥudūth dhātī*, which is nothing but *imkān* or pure contingency, cannot prove *real ḥudūth*, which means a *real*, though non-temporal, precedence of non-being of a thing over its being and not just a mental or logical precedence. Alternatively, one may, of course, deny all *real ḥudūth* and any existential hiatus between God and the world and regard the world and all its contents (including temporal contents) as essentially of the same status as God or His attributes, which Āshtiyānī is obviously not willing to do, recognizing origination to be restricted to two kinds—mental or temporal.²⁰ Āshtiyānī also says that because

¹⁸ Ibid., p. 225, lines 9–15; also p. 17, line 11–p. 18, line 2.

¹⁹ Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, p. 8, n. 2; p. 9, n. 1; p. 11, line 17–p. 12, line 13; p. 13, line 8–p. 15, line 15, particularly last par. in this reference, where Āshtiyānī admits "a certain origination" (line 8) of the

world from God but takes Dāmād's *ḥudūth dahrī* to imply temporal origination (*pas az ḥudūthi-i zamāni dast bāyad kashid*); p. 16, line 14, where *ḥudūth dhātī* is construed only as that of the "conceptual level (*bī'l martaba al-ʿaqliya*)."

²⁰ See the last two references in n. 19 above.

Intelligences and heavenly spheres, etc. from God, although perhaps not involving a temporal gap, does not involve, nevertheless, a *real* origination, an ontological hiatus or rupture of being as opposed to a mere "mental" one as the essentialist commentators of Ibn Sīnā had come to believe.

In doing so, Mīr Dāmād radically distinguishes *dahr* from *sarmad* or pure eternity, i.e., the level at which God exists. The level of *sarmad*, because it is totally different from *dahr*, let alone time, is beyond any relationship with it, so that it is not even proper to describe God as "being beyond (*mutaqaddis* 'an') *dahr* or time, since the term "beyond" does imply some relationship to that from which He is beyond. As I shall illustrate, God is, in fact, so utterly unique that it is inconceivable that the world—including both the Intelligences and things material—can exist at His level of existence. We must therefore posit the entirety of the world at a different level of being, which is the level of *dahr*. As for the world of time, it is only made possible by the phenomenon of movement which gives rise to time; but the fact of movement is, as we shall presently see, extraneous not only to our argument but also to the nature of being itself, since all temporal beings really exist in *dahr*.

To establish *dahr*, then, our philosopher follows two routes: one descending from the pure eternity of God (*sarmad*) and the other ascending from the world of temporal extension. I shall take up the latter first if only because it is the more straightforward of the two. I have just stated that for *origination* (*ḥudūth*), the extension of time is not necessary. Dāmād quotes from Abū'l-Barakāt al-Baghdādī the philosophers' argument¹⁶ against the theologians which asks how much time was needed before the creation of the world—if, indeed, the world was created in time. Under examination, the interlocutor is forced to admit finally that no quantity of time is necessary for creation and that *ḥudūth* or origination is essentially a non-temporal event. It follows from this that time or temporal extension is *irrelevant* to origination as such. But if you remove the extension of time from the world, what remains is *dahr*, where the order of events remains without past, present, and future. We should note that with this argument, Dāmād has made a real departure from Ibn Sīnā for whom normally *ḥudūth* means *origination in time*. Furthermore, he feels it is not *ḥudūth* but simply *imkān* or contingency which does not require time and thus essentially equates the two.

Dahr, then, means the world of "pure time" where origination or "eventuality" remains without the extension of time. Dāmād further refers to an argument used by Ibn Sīnā and others according to which the *ḥudūth* of a thing requires that it be temporally preceded by non-existence, and hence this non-existence becomes, in an indirect way, a cause of a thing's coming into being.¹⁷ Further, *ḥudūth* and temporal non-being are regarded as "contradictories," since existence and non-existence seem contradictory; hence it is held that the non-existence of a thing has to be "removed" if its existence is to be realized. Dāmād rejects part of this argument and accepts part of it in such a way that this finally becomes a proof for his doctrine of *dahr*. He accepts that existence and non-existence are contradictories and that, therefore, non-existence has to be "removed" when existence is realized. He rejects, however, the application of this argument to temporal origination: in time, the non-existence of a thing is temporally antecedent to its existence; hence its non-existence and existence cannot be contradictories since in

¹⁶ Ibid., p. 6, lines 2 ff.

¹⁷ Ibid., p. 224, lines 16 ff.

Intelligences on the other; and although he does not accept that the term "existence" has a different meaning in the two cases, he recurrently emphasizes that the existence of Intelligences was certainly of a different order and altogether of a different quality from that of God, since in the case of God, His existence is original, unique, and uncaused, while in contingents it is borrowed from and caused by God, and hence the two can never be the same.¹⁴ In themselves, even Intelligences deserved non-existence and acquired existence only through God's bestowal; He is the "Grantor of existence (*wāhib al-wujūd*).'' But, in view of the difficulties involved in the concept of temporal creation, Ibn Sīnā declares the Intelligences, the heavenly spheres, and the world as a whole to be only "essentially (*bi'l-dhāt*)," "posterior" to God, not temporally: thus, both God and the world are co-eternal, although the world is contingent and God Self-Necessary.

Further, in some of his statements, Ibn Sīnā even reduces this "essential" priority of non-being of contingents to their being (i.e., the "essential" priority of God's existence over that of contingents) to the status of being "mental (*ind al-dhihn*)" rather than real: "that which is called '*ibdā'* (eternal emanation)' by the philosophers is to turn something into a being after it was nothing, since the effect *in itself* (i.e., non-being) is prior 'mentally (*ind al-dhihn*, logically)' in essence rather than in time to that which comes to it from something else (i.e., its cause)."¹⁵ The concept of a "logical" priority as opposed to a real one turns it into a more or less "nominal" priority, and we move away, under the impact of Aristotelian-neo-platonic philosophical considerations, from Ibn Sīnā's *real* distinction between the Necessary and the Contingent (which, by the way, he had originally formulated through a religious motivation). As we have seen above, Ibn Sīnā puts all "eternals," whether God or non-God, in the realm of eternity (*sarmad*); the difference between the two threatens to evaporate.

An important development took place after Ibn Sīnā under the influence of "essentialism," i.e., the doctrine of the priority of essence over existence, which began with al-Suhrawardī (d. 1191), and this strongly influenced Mīr Dāmād's thought. In Ibn Sīnā's use of the terms "in itself" and "essentially or logically (*bi'l dhāt*)," there is no obvious reference to any status of the "pure essence"; and there is little doubt that by these terms, Ibn Sīnā simply means that something "taken by itself," i.e., "without reference to a cause," does not exist—not in the sense of its "essential or logical status (*bi'l-martaba al-aqliya*)" as Mīr Dāmād and other thinkers like him came to formulate this doctrine, which they subsequently opposed to "the field of real or external existence (*fi matn al-a'yān, fi ḥāqq al-khārij*, etc.)."

I have dwelt a great deal on Ibn Sīnā because, in my view, it is simply not possible to understand, let alone appreciate and evaluate, Mīr Dāmād's doctrine of perpetual origination (*ḥudūth dahrī*) without some background. Dāmād's whole effort is concentrated on proving that the "essential origination (*ḥudūth dhātī*)" of Ibn Sīnā which, as we have seen above, threatened to evaporate into a purely nominal distinction between God and the Intelligences, did involve a "*real* origination (*ḥudūth fi matn al-a'yān*)" at the level of *dahr* or perpetuity, a concept which Professor Corbin has so excellently rendered as "événement éternel" (to which Proclus's *αἰδιότης γνωμένη* is a close approximation). The question at issue is whether or not the origination of the

¹⁴ See my *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany, New York, 1975), p. 112, last paragraph.

¹⁵ *Al-Qabāsāt*, p. 86, lines 6 ff.

of that which is not in time to that which is not in time, *in so far as it is not in time*, is better called eternity (*sarmad*), since perpetuity (*dahr*) in itself is part of eternity and is called perpetuity [only] when compared to time."⁸

This last statement appears consistent with Ibn Sīnā's view that although perpetuity is between time and eternity, its postulation is really necessitated by the (causal) relationship of the eternal to the temporal and is hence also said to be "on the border" of time; for if eternals were only mutually related and not related to the temporals, there would be only eternity and no perpetuity. Its close connection with time is again emphasized in the following statement, which probably represents the closest determination of its nature by Ibn Sīnā: "that which falls outside this [temporal] category is not in time [but outside it]. Rather, when it is imagined to be "with" time and is considered in relation to it and its unchanging nature is found to coincide with and parallel with (*mutābiq*) the unchanging nature of time itself and its contents [as a whole], this relationship and this aspect is termed "perpetuity (*dahr*); hence perpetuity surrounds time."⁹ It thus appears that perpetuity is a kind of fixed or "frozen" time in which there is no temporal flow but otherwise is co-terminous or parallel with time. It should be pointed out that Aristotle had himself posited, in addition to the universal eternity of the highest heaven, individual eternities (*aiones*) for the individual eternal beings.¹⁰ More important, Proclus, who, as usual, posited a middle term mediating between eternity and time and called it "perpetuity in time" says: "... perpetuity ... is of two kinds, the one eternal, the other in time; the one a perpetual steadfastness, the other a perpetual becoming; the one having its existence concentrated in a simultaneous whole (i.e., that which is complete every moment), the other diffused and unfolded in temporal extension; the one entire in itself"¹¹

Although Proclus expressly uses the term "perpetuity *in time*" and has described it as "temporal extension" which Ibn Sīnā denies,¹² there is not much doubt that he means what Ibn Sīnā calls "perpetuity *with time*," i.e., *dahr*. Proclus thinks of such entities as heavenly bodies and matter and probably time itself (i.e., as a whole) as contents of the realm of perpetuity; Ibn Sīnā also thinks of these as contents of *dahr*, although Ibn Sīnā usually talks of *relationships between* entities of different orders of existence as pertaining to eternity, i.e., perpetuity and time. Here, once more: "the relationship of the First, the Exalted (i.e., God) to the Active Intelligence or to the (Highest) Heaven is an unquantified relationship in terms of time: it is a relationship of the eternals, and the relationship of the eternals to the eternals is called "eternity (*sarmad*)" and "perpetuity (*dahr*)."¹³ We note once again that the terms "eternity" and "perpetuity" are most probably used here synonymously.

Even more interesting and certainly much more important in Ibn Sīnā than the issue of time and eternity is the counterpart of this problem, viz. that of the emanational order of reality in terms of "contingency (*imkān*)" and "origination (*hudūth*)"; his statements on this crucial issue are equally puzzling. He distinguishes sharply between the Necessary Being—God—on the one hand, and all contingents, including the transcendental

⁸ Ibid., p. 8, line 17; p. 9, line 1 (cf. lines 7–8).

⁹ Ibid., p. 9, lines 22 ff.

¹⁰ Reference to *De Caelo* in E. R. Dodds (edition with commentary) *Proclus' Elements of Theology* (Oxford, 1933), p. 229, lines 1–4.

¹¹ Ibid., p. 52, lines 30 ff.

¹² *Al-Qabāsūt*, p. 8, lines 3; p. 9, lines 7–8.

¹³ Ibid., p. 8, lines 16–17.

MĪR DĀMĀD'S CONCEPT OF *ḤUDŪTH DAHRĪ*:
A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF GOD-WORLD RELATIONSHIP
THEORIES IN SAFAVID IRAN

FAZLUR RAHMAN, *University of Chicago*

SINCE the time of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274), philosophical theology has prospered in Shī'ism, but its high water mark was reached in the Isfahan School of the Safavid period. Sayyid Muḥammad Bāqir Mīr Dāmād (d. 1040/1631–32) was a highly innovative philosopher-theologian of great prominence in Safavid Iran. His most celebrated, but equally controversial theory, concerns the “originatedness” of the world of intelligences and heavenly spheres, which had been regarded as eternal after Ibn Sinā, and is called *ḥudūth dahrī*, or categorical or pure origination. Recently, several scholars have written about this theory, but since their treatments of it are either too brief¹ or, in certain cases, not very satisfactory,² I have chosen to elaborate on *ḥudūth dahrī* further; this paper is devoted to a study and analysis of the central issues in this notoriously difficult but fascinating doctrine and will attempt to explain its real meaning through a consideration of its historical setting as well.³

The theory of categorical origination was developed by Mīr Dāmād on the basis of certain statements made by Ibn Sinā. In part Dāmād supported Ibn Sinā, but because of the theory's obscurity and material inconsistency, he was forced to disagree and develop his own idea. Ibn Sinā's statements concern two different but closely related issues, one related to the idea of origination (*ḥudūth*) and the other related to questions of time and eternity. Ibn Sinā had, in general, distinguished three levels related to time and eternity: (1) the relationship of the unchanging to the unchanging (*thābit*) is in the realm of eternity; (2) the relationship of the changing to the changing is in time; (3) and the relationship of the unchanging to the changing, which is in *dahr* or perpetuity.⁴ On this last category, Ibn Sinā's statements oscillate: he often speaks as though it is a third distinct category and says, “it is with time [but not time],”⁵ (al-Suhrawardī was to say later that “it is on the horizon of time”),⁶ and, very often, “it comprehends or surrounds (*muḥīṭ*) time even as it itself is comprehended by eternity”; it causes time as it is itself caused by eternity.⁷ But then we are also told, “the relationship of that which is ‘with’ time but not in time [to that which is in time] is perpetuity (*dahr*), while the relationship

¹ T. Izutsu's introduction (English) to Mīr Dāmād's *Kitāb al-Qabasāt*, ed. M. Muhaqqiq (Tehran, 1977); H. Corbin, in J. Āshtiyānī, *Muntakhabāt Az Āsār-i Ḥukamāy-i Irān*, vol. 1 (Tehran, 1972), p. 15 ff. (French section).

² Āshtiyānī, *ibid.*, Persian text, p. 4 ff., compiler's

footnotes to Dāmād's texts. As shown in the body of this paper, Āshtiyānī, to my mind, shows little understanding of Dāmād's thesis.

³ Crucial for an adequate understanding of Dāmād are, in the first place, Ibn Sinā and, secondarily, al-Suhrawardī, the latter particularly for his influence on Dāmād's theory of essence.

⁴ Quoted in Mīr Dāmād's *al-Qabasāt*, p. 8, lines 18–19; p. 9, lines 7–8 and 18–19.

⁵ *Ibid.*, p. 7, line 12; p. 8, line 3.

⁶ *Ibid.*, p. 11, line 1.

⁷ *Ibid.*, p. 9, line 1.

Footnotes

(1) On the Isfahan School and the position occupied by Mir Dāmād in the history of Šafawid philosophy in Iran, see Seyyed Hossein Nasr: "The School of Isfahan" in M.M. Sharif, ed.: *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1963, pp. 904-932.

(2) On this aspect of Mir Dāmād, see Henry Corbin: "Confessions extatiques de Mir Dāmād" in *En Islam iranien*, tome IV, Paris, 1972, pp. 9-53.

(3) This is an idea which Mir Dāmād, found clearly stated by Avicenna in the *Ta'liqāt*.

(4) As I said at the outset a veil of obscurity envelops the whole problem of *ḥudūth dahrī* as conceived by Mir Dāmād, though it is quite clear that the idea is the pivot of his metaphysics. What I have proposed here is but a tentative interpretation of it. Some of the most important passages dealing with this problem have been selected from Mir Dāmād's various works and conveniently put together by Seyyed Jalāluddīn Āshtiyānī in the first volume of his *Anthologie des Philosophes Iraniens (Muntakhabāt az Āthār-e Ḥukamā-ye Īrān)*, Téhéran-Paris, 1972, pp. 4-40. Professor Āshtiyānī however, takes a definitely negative attitude toward the concept itself of the "metatemporal origination". In his view, despite all the complicated arguments presented by Mir Dāmād concerning this concept, the "metatemporal origination" is reducible to what the Philosophers call the "essential origination" (*ḥudūth dhātī*).

(5) *AL-Mashā'ir* ed. Corbin, Téhéran-Paris, 1965, p. 35.

in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter. As a result (I now hold that) the individual existences of things are primary realities, while the quiddities are the "permanent archetypes (*a'yân thâbitah*) that have never smelt even the fragrance of existence". The individual existences are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence. The absolute Existence in each of its individualized forms is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. And each of these properties and qualities is what is usually known as quiddity'.

The pupil, Mollâ Şadrâ, thus came to uphold a view diametrically opposed to that of the teacher, Mîr Dâmâd. Since then this opposition has continued to affect the history of Islamic metaphysics in Iran, always and everywhere dividing the philosophers into two camps. The problem remains still unsettled today.

modifications of the sole reality which is "existence". We ordinarily say, for example: "A flower exists" as if there were a particular quiddity (flower - ness) as a permanently established entity, and as if this permanent entity actualized itself in the empirical dimension of experience, thereby assuming the particular quality of "being - existent". In the view of those who hold the thesis of the "primary reality of existence", however, to make such a statement as "a flower exists" and to understand it in such a way is grossly to distort the structure of reality. In order to present an undistorted picture of reality we should rather say — going against the common usage of language — "Existence existentiates itself in the accidental form of a flower" or more briefly "Existence exists as a flower".

Thus to the initial question from which we took our start concerning the ontological reality and unreality of existence and quiddity ("Which of these two conceptual components of an empirically given thing has a corresponding reality in the extramental world?"), the thinkers asserting the "primary reality of existence" unhesitatingly answer that existence is that which is *asîl* "extramentally real", and that quiddity is *i'tihādî* "having reality only in the mind".

It is very interesting to note that Mollâ Şadrâ who, as a prominent student of Mîr Dâmâd, closely followed his teacher in his youth in upholding the thesis of the "primary reality of quiddity", became later an enthusiastic champion of the opposite thesis. As described by himself in the following passage,(5) this was to him a kind of philosophical as well as spiritual conversion. 'In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that the quiddities are extramentally real while existence is but a mental construct, until my Lord gave me guidance and let me see His own demonstration. All of a sudden my spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers

essences of the things. It is Platonism. It has philosophical validity only for the mind of a born Platonist.

The thesis of the "primary reality of existence" also stands on a kind of mystical intuition except that the experience is of an entirely different nature from Platonic idealism. The Platonic Ideas are the eternally static "essences" of things. They are to be intuited, if they are intuited at all, in a state of contemplation in which the cognitive consciousness is maintained in absolute tranquility and immobility.

The cognitive experience underlying the thesis of the "primary reality of existence", on the contrary, is a dynamic intuition of a dynamic reality. The intuition here means one's directly coming into touch with the all-pervading creative energy of the cosmic Life and getting totally immersed in its universal flow. And this dynamic *actus* of the primordial creative energy that pervades the whole world of Being, or rather we should say, that goes on producing the whole world of Being moment by moment without ceasing to be active even for a single instant -- that precisely is what is called "existence". Existence in this understanding is thus a dynamic, cosmic force, ever changing into an infinite number of different things but forever remaining in itself exactly the same from eternity to eternity.

Existence thus understood and thus intuited is for those who take the position of the "primary reality of existence" the sole reality. The infinitely various and variegated things which this reality never ceases to create out of itself and in which it manifests itself are but its phenomenal forms. It is these phenomenal forms that are called in philosophical terminology quiddities (*māḥiyāt*, sg. *māḥiyah*). A *māḥiyah* is a product of the conceptualizing function of the mind, i.e. reason. The phenomenal forms of the reality which have in themselves nothing real, are elaborated by the reason into solid entities. In truth, the quiddities are nothing other than accidental

"existence" of the flower, while the second refers to the "quiddity" of the flower, i.e. the flower - ness of the *X* which happens to be qualified by "existence". Thus is produced in the mind the concept of *X* (*being existent*) (*as a flower*). The flower in this form is a mental composite made up of two conceptual elements: existence and quiddity.

The conceptual composite is thus a reflection in the mind of a single and simple (i.e. non - composite) entity, *X*, as it is actualized in the extra-mental world. Now the problem is: Which of the two conceptual components, existence and quiddity, directly reflects the true reality of the *X*? Those who take the position of the "primary reality of quiddity" — and Mîr Dâmâd is one of them — say that it is quiddity. In other words, of the two components of the concept of the existing *X*, existence and quiddity, it is the latter and latter only, that has something corresponding to it in the external world. Conceptually we are right to speak of the "existence of a flower", for example. But that which really corresponds to it in the extra-mental order of things is nothing but the quiddity of a flower in the state of empirical actualization. The quiddity is the reality. Existence is but an abstract concept having nothing really corresponding to it in the external world. It is an accident which the reason attributes to the quiddity in the dimension of conceptual analysis, and this attribution has no validity outside of the mind. In fact, what is called existence it merely the reality of the quiddity as reflected in the mind.

This position was first formulated in explicit terms in the history of Islamic philosophy by Suhrawardî, the Master of spiritual illumination. With regard to this problem Mîr Dâmâd was a faithful follower of Suhrawardî. Without going further into details I would simply note that the "primary reality of quiddity" is a philosophical position based on an eidetic intuition of eternal archetypes, a gnostic experience of the trans - sensible

constantly flowing without a moment, cannot be said to "exist" in the fullest sense of the word. It is, properly speaking, non-existent. Yet it is not non-existent in the dimension of Time, for it does actually exist there. It is non-existent in a higher dimension of existence, which comprises within itself the dimension of Time itself. And that higher dimension in which a thing existing in the dimension of Time is non-existent is *Dahr*. That which is essentially non-existent in the dimension of Meta-Time transforms itself into that which is existent in the dimension of Time. And this process of metatemporal origination is repeated interminably, moment by moment. The existence of things in the temporal dimension is in this sense preceded by metatemporal non-existence.⁽⁴⁾

V

The second of the major themes of Mîr Dâmâd which I would like to discuss briefly here is the "primary reality of quiddity (*mâhîyah*)" as opposed to the "primary reality of existence (*wujûd*)". For a correct understanding of these two opposing positions in Islamic ontology, we must keep in mind that both "quiddity" and "existence" in this particular context are of a purely conceptual nature. That is to say, they are concepts which the reason extracts from the empirical things that are found in the extra-mental world. Each of the empirical things, as long as it is not conceptually analyzed by our reason, is an integral whole containing in itself no *real* distinction between its quiddity and existence. For example, a flower is simply there, presenting itself in its real (or phenomenal) concreteness as an empirically given fact. Observing it as it were from outside, our reason analyzes it into two different conceptual components: (1) something being actually present to us-- which is expressed by the logical proposition "*X* is existent" or "*X* exists"-- and (2) the *X*'s being a flower -- which is expressed by the proposition "*X* is a flower". The first proposition refers to the

existence here in question is neither "essential" nor "temporal"; it is "metatemporal".

The metatemporal non-existence is the real non-existence of a thing in the dimension of *Dahr*. Since *Dahr* itself, as we have seen above, has no extension in its structure, the metatemporal non-existence also has no extension; it does not "flow on"; nonetheless it is ontologically real in the sense that it stands in a contradictory relation to actual existence. In this respect it is radically different from the "essential" non-existence of a thing which, as we have seen above, is compatible with its actual existence. The metatemporal non-existence can only be grasped through suprasensuale intuition when the mind is in a state of deep contemplation, for Mīr Dāmād says, the nature of the empirical (i.e., non-contemplative) consciousness is such that it is unable to represent anything concrete except along the line of temporal evolvment. Under ordinary conditions it is utterly impossible for our consciousness to grasp non-existence having absolutely no temporal extension.

The dimension of time (*ẓamān*) is the proper locus of the temporal things whose existence consists in a series of successive *prius* and *posterius*. In this dimension "existence" is "change"; that is to say, things exist by changing constantly. One thing appears, another disappears. The existence of a newly originated thing is necessarily preceded by temporal non-existence. But in the light of what has previously been said about Mīr Dāmād's thought, the existence of each of these things is preceded also by an entirely different kind of non-existence in another dimension, i.e. the Meta-Time. The basic idea underlying this unusual vision of the metatemporal non-existence of temporal things may perhaps be best understood in the following way.

Whatever is perpetually changing by its own essence, whatever is

between them in this respect. Therefore, if the cause is existent *ab aeterno*, the effect must also be existent *ab aeterno*; they must be co-eternal.

However, even in the view of the Philosophers, the co-eternity of the cause and effect (God and the created world) does not imply that there is no discrepancy between the two in any sense. Even if the hand and key move at one and the same time, the movement of the hand (i.e. cause) precedes the movement of the key (i.e. effect) in terms of their ontological "ranks". Likewise, the existence of God precedes the existence of the world "in rank", though not "in time".

Furthermore, the ontological analysis of the relation between God and the world discloses an important fact with regard to the very nature of all created things, namely, that they are in themselves ontologically "nothing" and that their existence is entirely due to the activity of their cause. This is one of the fundamental ideas in Islamic philosophy, which goes back to Avicenna. Whatever exists in the empirical world, according to Avicenna, is properly and essentially non-existent; if it exists, it exists by its cause, not by itself. Thus the non-existence which every thing in this world contains within its very nature must be said to precede its existence which it obtains only from the cause. The existence of every thing in this sense is "by essence" preceded by non-existence. This is what is known as "essential contingency" (*ḥudûth dhâtî*).

It is against this view that Mîr Dâmâd puts forward his celebrated thesis of "metatemporal contingency" (*ḥudûth dahrî*). The empirical world, he asserts, is contingent not simply because of its existence being preceded by this kind of "essential non-existence" which is posited by human reason in terms of the conceptual structure of all "caused" things, but because it is preceded by an entirely different kind of non-existence, "real non-existence" (*'adam ṣarṭî*). The existence of every thing in the empirical world is ontologically preceded by a "real"—as distinguished from "essential" or merely conceptual—non-existence, not in the dimension of Time (*Ẓâman*) in which it actually exists, but in that of Meta-Time (*Dahr*). The non-

-- and the ever-changing things in the empirical world. This relation, although one of its terms is evidently temporal, is not temporal; it is a metatemporal relation.

Similarly, in the same system, *Zamân* is conceived not as the ontological dimension in which the empirical, i.e. temporal, things exist, but as a relation between two things along the line of the extension of time in terms of *prius* and *posterius*, both falling under the Aristotelian category of *quando*.

Of these three relations: non-temporal, metatemporal, and temporal, the philosophically most important for Mir Dâmâd is the metatemporal. Against those Islamic philosophers who assert the *qidam al-‘âlam*, i.e. who hold the thesis that the created world, though it is something created, has always been there, from the beginningless past, that it is co-eternal with God, that, therefore, it has absolutely no "beginning" because in terms of time its existence can be traced back to infinity, Mir Dâmâd takes the position that although the world has no temporal beginning, it does have a meta-temporal beginning. And to say so is nothing other than saying that the existence of the world is preceded by non-existence.

The theoretical basic on which the Philosophers found their thesis of the *qidam al-‘âlam* is as follows. God is the creator and the world His creation. Since the creativity of God must necessarily be perfect, there cannot possibly be any discrepancy in terms of time between the existence of God and the existence of the world, the product of His perfect creativity. Otherwise, we would have to imagine a certain span of time in the beginningless past during which the creativity of the Creator was not at work, which, however, would contradict the original supposition of His creativity being absolutely perfect. Put in the technical terminology of scholastic philosophy, the same idea will be expressed by saying that it is impossible to imagine any temporal discrepancy between the existence of a perfect cause--"perfect" in the sense of being fully prepared to work as a cause--and the existence of its effect. The movement of the hand holding a key is the perfect cause of movement of the key. The key moves at exactly the same time as the hand moves, there being no discrepancy

of which each of the *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân* is conceived as a particular ontological locus exclusively reserved for the existence of a certain kind of beings. But Mîr Dâmâd approaches the same triple division from another angle. And this time *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân*, instead of representing three static dimensions of existence, signify each a different dynamic relation of things with one another.

Sarmad in the static view which we have just examined is a metaphysical dimension in which only the absolute exists. The Absolute is Pure Existence which in itself is absolutely unarticulated, undetermined and undivided. On the other hand, however, it contains within itself certain basic lines of articulation, whose inner potential is such that they can develop and evolve in an infinite number of directions in the form of concrete determinations. This metaphysical situation is expressed in theological terminology as Divine Essence being qualified by its own Attributes. Viewed in this light, a dynamic relation is found to hold between God (the Absolute) and the Divine Attributes (the inner articulations). The Attributes determine God in various ways while God produces out of himself these inner determinations. It is this mutual relation between the Absolute and its inner articulations that is called *Sarmad*. Here *Sarmad* is not an ontological dimension in which the Absolute as Pure Existence exists. It is the dynamic relation between the Absolute and its own inner determinations, both being immutably permanent. We must note that this is an observation made from the point of view of "time", although paradoxically the image of "time" is immediately to be eliminated.

Approaching thus the relation between the Absolute and its determinations from the point of view of "time", we find it to be an absolutely non-temporal relation, No-Time relation, for it is an essential relation between the eternal and eternal, there being no discrepancy between the two terms of the relation in this respect.

From the same "temporal" point of view, *Dahr* is the relation between the eternally unchanging and unchangeable archetypes — which, from the static, ontological standpoint, are said to exist in the dimension of *Dahr*

other existent can exist in this dimension. Thus all things other than the Absolute, whether they be non-material or material, supersensible or sensible, are in terms of this metaphysical dimension essentially non-existent. This non-existence of all things other than Pure Existence, '*adam sarmad*' (i.e. the "non-existence in the dimension of *Sarmad*") is woven into the very essential nature of these things. Everything (other than the Absolute) in this sense is "preceded by non-existence", the word "precedence" being taken here in an absolutely non-temporal sense.

Dahr, the Meta-Time, is the metaphysical dimension of all non-material things. It is the domain where the eternally immutable Intelligences find their proper abode, which carry different names according to different schools of thought and different philosophical traditions, such as: the platonic Ideas, "eternal archetypes" (*a'yân thâbitah*, Ibn 'Arabî), "lords of the species" (sg. *rabb al-naw'*, Suhrawardî) and Angels. *Dahr* is metatemporal Time, a kind of eternity intermediary between the dimension of absolute timelessness and the dimension of Time. As such it has no extension, and does not allow of being divided into different units. The Intelligences or Angels exist in this domain, but in terms of *Sarmad* they are non-existent.

Zamân or Time is the physical dimension of all temporal things (*zamâniyât*), i.e. things existing-in-time. They are all mutable, ever-changing things (*mutaghayyirât*) which go on flowing (*sayyâlât*) along the linear extension of time. The domain of *Zamân* is the world as we know it through our own empirical existence in it. All things that are found here can be said to exist in the full sense of the word only in terms of this dimension, for in terms of *Dahr* and *Sarmad* they are essentially non-existent. With regard to the difference between *Zamân* and *Dahr* in particular, we may add that, according to Mir Dâmâd, the things of the domain of *Zamân* exist "in time" (*fî al-zamân*) whereas the things belonging to the domain of *Dahr* are said to exist "with time" (*ma'a al-zamân*).⁽³⁾

Such in brief is the ontological aspect of the triple division in terms

III

The Book of *Qabasât* is replete with original ideas. But this is not the place to deal with them in detail. Here I shall be content with briefly discussing two of the major themes of Mîr Dâmâd's philosophy which characterize him in the most salient way. The one is his peculiar conception of time, i.e. the metaphysical structure of the world as he conceives of it in terms of the concept of time. Mîr Dâmâd occupies in fact a very special place in the entire history of Islamic philosophy because of the originality he displays around this problem. The other is the position he takes with regard to the problem of the relation between quiddity and existence, namely, the position known as that of the "primary reality of quiddity" (*aşâlat al-mâhiyah*). This second problem is of special interest because of the position taken by the most eminent of all his disciples, Mollâ Şadrâ, which is diametrically opposed to it, namely, the position of the "primary reality of existence" (*aşâlat al-wujûd*).

IV

From the viewpoint of "time". Mîr Dâmâd distinguishes three different dimensions in the ontological make-up of the world of being: (1) *Sarmad*, "No-Time" or the dimension of timelessness, (2) *Dahr*, "Meta-Time" or the metatemporal dimension of being, and (3) *Zamân*, "Time" or the temporal dimension of the empirical things. This said, it must be admitted at once that a dense atmosphere of obscurity envelops this section of his thought. It is extremely difficult to penetrate it. As a first step toward eliminating this obscurity I would propose that we distinguish at the outset between two different angles from which we might approach this same triple division. As a matter of fact this is, I believe, what Mîr Dâmâd himself does without stating it in explicit terms. Viewed from one of these angles, *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân* represent each an ontological domain peculiar only to a certain kind of things to the exclusion of all others.

Sarmad, the No-Time (the Timeless), is the metaphysical dimension of pure Existence (the Absolute—or, theologically, God). It is an ontological domain exclusively reserved for the existence of the Absolute. No

rational thinking and visionary experience. His philosophy will best be characterized as "gnostic" in the sense that the intellectual activity of the mind is conducive toward the experience of spiritual visions while the visionary experience stimulates the function of rational thinking giving birth to new concepts and ideas. There is thus in the very structure of his philosophical thought a very close correspondence between rational thinking and mystical intuition.

In rational thinking he was a scholastic philosopher of the Avicennian tradition. By being an Avicennian scholastic he was essentially an Aristotelian, although — as was generally the rule with almost all Islamic Aristotelians — his Aristotelianism was markedly tinged with Neoplatonism. (We must remember in this respect that for him the *Theology of Aristotle* was an authentic work of the Stagirite.) But as the "Third Teacher" he was in the main a representative successor of Aristotle in the Islamic tradition of scholasticism. As a visionary, on the other hand, he was an illuminationist (*ishrāqī*), a successor of Suhrawardī. As a result, we see in the person of Mīr Dāmād as an Islamic philosopher a peculiar unification of the purely scholastic aspect of Avicenna and the visionary illuminationism of Suhrawardī.

What is directly observable in the *Qabasāt* on the surface is an abstract and rigorously logical thinking peculiar to scholasticism, which is, moreover, expressed in his notoriously arid and abstruse style. But beneath the surface of this dry thinking and through the veil of the abstract concepts which he handles with remarkable dexterity, we notice the presence of swarming visions originating from an entirely different source, the living experience of a mystic. Mīr Dāmād was in this respect a perfect embodiment of the fundamental principle of philosophy as conceived by Ibn 'Arabī and Suhrawardī, namely, a thinker in whom the rational-philosophical analysis of reality and the spiritual perfection to be attained through contemplative discipline proceed hand in hand with each other — a characteristic commonly shared by most of the leading philosophers of the Ṣafawid period.

seriously the rise and development of the "Işfahan School of Islamic Philosophy",⁽¹⁾ of which Mollâ Şadrâ is certainly the central figure. The general situation of the Oriental studies in the West is such that no one interested in Islamic thought can afford to ignore any longer the significance of Mollâ Şadrâ. He has his position already firmly established in the history of Islamic philosophy. Compared with him, Mîr Dâmâd, the venerated teacher of Mollâ Şadrâ, who was once so influential as one of the greatest *hakims* of Shi'ism and as a uniquely original philosophical mind, may be said to remain still in the darkness of oblivion. The truth is, however, that one cannot properly understand the real meaning of the philosophical message of the Işfahan School in general and of Mollâ Şadrâ in particular without being able to assign a proper place to Mîr Dâmâd in the history of the development of this school. Besides, quite aside from all historical considerations, the unusually challenging thought of Mîr Dâmâd naturally claims the attention of all those who are interested in Oriental philosophy.

Mîr Dâmâd was a many-sided thinker, a unanimously recognized authority on all the traditional sciences that had been cultivated in Islam such as philosophy (in all its branches, beginning with logic and culminating in metaphysics), theology, natural science, mathematics, law, the theory of jurisprudence, the science of *Hadith*, and the exegesis of the Qur'ân. Besides being a philosopher marked by a rigorously rational way of argumentation, he was a mystic who, through his ecstatic experiences,⁽²⁾ was well acquainted with the secrets of the world of archetypal images. But his real originality is manifested in the most conspicuous manner in the structuralization of his metaphysical ideas. The present work, *Qabasât* is precisely the *opus magnum* of Mîr Dâmâd in metaphysics.

II

As will naturally be guessed from what has just been said, the basic philosophy of Mîr Dâmâd consists in a kind of harmonious combination of

Introduction

Mir Dâmâd and His Metaphysics

By

Toshihiko Izutsu

I

Muḥammad Bâqir Dâmâd, more commonly known as Mir Dâmâd (d. 1631 A.D.), is one of the most prominent figures in the Şafawid period of the history of Islamic philosophy (16-18 centuries). The honorable title by which he came to be known: the First Teacher (*Mu'allim Thâlith*)-- the First Teacher being none other than Aristotle, and the Second Teacher Fârâbi -- attests to the incomparably great renown he enjoyed in the philosophic world of the Shi'ite Iran. It shows better than anything else how highly estimated he was as an Islamic philosopher in his own days and after. And although, as time went by, his prestige became eclipsed to a great extent by the dazzling brilliance of his own dearest pupil, Mollâ Şadrâ (1571/2-1640), the torchlight of his philosophical insight has continued to illumine thousands of the intellectual minds in Iran down to this day. For various reasons, however, this light has in the past hardly shone beyond the confines of the relatively narrow sphere of the Twelve-Imam Shi'ism of his own country.

In fact, it is quite recently that we have begun to hear Orientalists in the West talking about the "Şafawid Renaissance of Islamic Culture" and that in the more specific field of philosophy specialists have begun to discuss

KITÂB AL-QABASÂT

By

MÎR DÂMÂD (d.1631 A.D.)

Edited by

M. MOHAGHEGH

T. Izutsu, A. Mûsavî Behbahânî, I. Dîbajî

Second edition

Tehran 1988